مناهج التشريع

بين الموروث ... ومحاولات التجديد

السيد معتصم سيد أحمد



دار المحجة البيضاء



مناهج التشريع

بين الموروث. . .

ومحاولات التجديد



مناهج التشريع

بين الموروث... ومحاولات التجديد

الكاتب السوداني
السيّد معتصم سيد أحمد

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ/٢٠١٣م

ISBN: 978-614-426-149-1



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب: ٥٤٧٩ / ١٤ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail:almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

الفصل الأول

مصادر التشريع... بين الأصالة والتبني

- تاريخ الاجتهاد وبوادر العمل بالرأي
- الأصل التاريخي للقياس
- إجماع الصحابة وحجية القياس
- مناقشة الغزالي للأحاديث المانعة للقياس
- الرازي وتقرير آخر لإجماع الصحابة في القياس
- بين حجية القياس والتسليم لأهل البيت عليهم السلام
- القياس وخصوصية أحكام الله

تاريخ الاجتهاد وبوادر العمل بالرأي

الناظر إلى تاريخ الاجتهاد في الفقه الإسلامي يقف على تعدد منهجي، تدرجت به العقلية المسلمة، عبر المراحل الزمنية وبحسب الحاجة العلمية، في تدرج طبيعي فرضته ضرورة المرحلة، منذ بداية تشكل الحكم الشرعي في اللحظات الأولى من نزول الوحي، إلى اتّساعه في تشكيلة قانونية متكاملة تستوعب كل جوانب السلوك البشري، حتى أصبح الفقه الإسلامي واقعا تشريعياً ممتداً عبر الزمان.

وقد اتّسمت المرحلة الأولى من التشريع بالتدرج في الأحكام الشرعية، ارتكازاً على الهدف العام، والإطار الذي عمل الإسلام على تحقيقه، من تغيير نظم المجتمع الجاهلي واستبدالها بمنظومة اجتماعية تتسم بالصبغة الحضارية، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، والوصول إلى هذا الهدف جاءت أحكامه وتعاليمه متسلسلة في تدرج يستهدف البناء الجذري والتغيير الشمولي، واضعاً في الحسبان مقتضيات الظروف والواقع وما يحتاجه الإنسان المكلف من معالجات علمية ونفسية،

حتى لا تستوحش الطبيعة البشرية من انقلاب العرف القبلي واستبداله بنظام قانوني يمتد ليشمل الخصوصيات الفردية. والإسلام الذي امتاز بخصائص تعمل على استيعاب كل مناحي الحياة، كان لزاماً أن يكون خطابه التأسيسي خطاباً تدريجياً تقوم قواعده على قناعة المكلف والوعي به.

كما اختصت تلك المرحلة أيضاً بفقه النص الذي كان يتولد بشكل مباشر من الوحي في صورة قرآن أو حديث، ولم تكن هنالك ضرورة اجتهادية خارج الفتوى بالقرآن أو السنة، لأن طبيعة المرحلة تأصيلية تعتمد بشكل مباشر على صاحب الرسالة وما يوحى إليه، ولذا كان بالإمكان الاصطلاح على تلك الفترة بالتأصيل الدستوري للفقه الإسلامي لامتياز «الآثار التشريعية في هذا العصر عن غيرها في أنها ذات خصائص خاصة. وأهم هذه الخصائص أن النصوص التشريعية التي وردت في القرآن والسنة تمثل المصدر الدائم والمحور الثابت للفكر التشريعي في الإسلام»[١] أما الاحتياج العملي لبعض الأحكام الفرعية التي يبتلي بها بعض الصحابة، كان مردها إلى مرجعية الرسولﷺ الذي «لا بد أن يكون قد واجه أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسائل التشريعية، وبخاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية»[٢]. وبعد وفاته تولدت الحاجة المبكرة عند طائفة من

---

(١) الدكتور محمد فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي ص٧٤.

(٢) ن.ج كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي ص٤٤.

المسلمين إلى ضرورة إعمال النظر والاجتهاد في النص لملاحقة الحوادث المتغيرة، وقد جعلوا وفاته إيذاناً بمرحلة جديدة تتحمل فيها الأمة أعباء الرسالة، وقد ارتكز هذا الفهم على كون الـ(٢٣) سنة التي قضاها رسول الله ﷺ متحملاً أعباء الدعوة كافية لتأهيل الأمة لمواصلة المسيرة بعده

هذا مضافاً لتحديات المرحلة التي فرضها توسع الدولة الإسلامية والتداخل الثقافي الذي شهدته الحركة الفكرية بعد الفتوحات، مما خلق واقعاً جديداً أستحضر معه متغيرات متعددة، اضطرت الأمة لاستحداث أصل جديد، وهو العمل بالرأي «. . وترتب على ذلك ظهور حاجات ومشكلات جديدة تتطلب أحكاماً لها، واحتاج المسلمون في كافة الأمصار ـ بعد وفاة الرسول ﷺ ـ إلى من يرشدهم إلى القواعد القانونية الواجبة التطبيق فيما يواجهونه من أحداث ووقائع، وفي الوقت نفسه كان المأثور من تشريعات الرسول وأحكامه لا يفي بهذه الوقائع المتجددة، وترتب على ذلك ظهور مصدر جديد للتشريع أطلق عليه اسم الرأي أو الاجتهاد»[١]. وكانت تلك الحاجة مع القصور النصي هي فاتحة الباب إلى تنظير الأمة في الواقع التشريعي، مما أدّى إلى تعددية تشريعية هائلة تم نسبتها جميعاً إلى الإسلام.

وتلك الدواعي ليست كافية لتجعل المتبنين لهذا الرأي بمنأى من

(١) محمد صالح موسى حسين، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص٣٨.

مواجهة مشكلات معرفية ومنهجية، تبدأ ببوادر الاجتهاد المبكر الذي نتج بسبب خلفيات عقائدية حركتها سياسة الإمامة والخلافة، مما جعل الأمة تتعجل في تبني عملية الاجتهاد، وتنتهي بتوجيه مشكلات منهجية تتحفظ على أصول الاجتهاد التي أبدعتها الأمة على حين عجلة من أمرها، والدارس لما كتب في تاريخ التشريع في الفقه السني يجدها جميعاً في معالجتها لتلك الدواعي تتكئ على حالة الاضطرار والقصور النصي. يقول الشهرستاني: «نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نصّ، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلِم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[1]. وهذا النص يستبطن مضافاً إلى دواعي الاجتهاد، الإشكال المنهجي المتحفظ على آليات الاجتهاد مثل القياس، الذي عَدَّه الكيفية الوحيدة لضبط الحوادث غير المتناهية في حين أن محدودية النص هي في الإطار الجزئي لا المفاهيم الكلية الثابتة بالحكم القطعي، فهي مستوعبة للحوادث. مضافاً لما جعله الشرع من طرق وأمارات تغني عن اللجوء إلى مطلق الظن الذي يشمل القياس المظنون العلة، ومن ثم تتسع الدائرة لتشمل مجموعة مَنْ القواعد الأصولية المستحدثة، مثل الاستحسان، وسدّ الذرائع، والمصالح

(١) المصدر السابق ص٣٩.

المرسلة، وشرع من قبلنا، وعمل الصحابي، وغيرها من الأصول التي لا تثبت حجيتها كمولد للحكم الواقعي، كما لا يمكن أن تحسب ضمن الأصول العملية المجعولة من قبل الشارع، لتكون أصولاً للحكم الظاهري، لعدم ارتكازها على دليل شرعي واضح كما سيأتي بيانه.

وبرغم من عدم تمهل الأمة في ضبط أصولها الجديدة إلا أن تلك الأصول أصبحت أساساً لمنظومة فقهية متكاملة، لم تزل الأمة تدين الله بها، ومع أن عملية الاجتهاد السني بدأت بوادرها مبكرة إلا أن تأصيلها لتلك الأصول والكشف عن مناهجها الاستنباطية لم يتم تحقيقه إلا في عصور متأخرة من وفاة الرسولﷺ، ولم يكتب عنها بصيغة استدلالية إلا في عهد الشافعي، مما يجعلنا نميل إلى أن اجتهاد الصحابة كان قائماً على الذوق الخاص، ولا يمكن أن نَعدَّ عمل الصحابة بتلك القواعد الأصولية كان على نحو السليقة والبديهة.

وقد حاول بعض الباحثين السنة في تاريخ الاجتهاد نسبة العمل بالرأي إلى الرسول الذي عمل به وعلمه صحابته في خطوة لشرعنة العمل بالقياس، كحديث معاذ بن جبل واجتهادات الرسول الخاصة التي غالباً ما تكون خاطئة لتعليم الأمة، كحادثة تأبير النخل، كما يقول مناع القطان: «نحب أن نفرق هنا في تصرفات رسول اللهﷺ بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع، فهناك أمور سبيلها التجربة والدِّربة في الحياة والخبرة بأحوالها، فيما اعتاد الناس كشؤون الزراعة والطب

فهذه يجتهد فيها رسول الله ﷺ اجتهاد غيره ويخطى ويصيب وليست شرعاً»[1]، مما يفتح الباب واسعاً أمام العمل بمطلق الرأي في تحديد وتشخيص الموضوعات، لأن التفريق القائم لا يعتمد على ضوابط واضحة، وخاصة أن التداخل كبير بين تحديد الموضوع والحكم الشرعي، ويمكن الاستشهاد على هذا التداخل من حادثة التأبير نفسها، فامتناع الصحابة من تلقيح النخل مبتنٍ على الفهم القاضي بشرعية أمر الرسول في حرمة تأبير النخل، ولذا امتنعوا عنه على حسب الرواية، لأن بالإمكان أن يتدخل الرسول ويمنع من زراعة نوع معين من النبات أو التداوي بنوع معين من الدواء، وهكذا سجل لنا التشريع حالات كثيرة تدخل فيها الشارع لتشخيص بعض الموضوعات، فكيف يتأتى للإنسان التمييز بين الباب المطلق للرأي الذي حاول الحديث إثباته وبين الدائرة التي يتدخَّل الشرع فيها لتشخيص الموضوعات، وبالتالي قد تتأسس أسس شرعية وأحكام فقهية لا يصح نسبتها إلى الرسول والرسالة.

ومن هنا لا بدّ أن يفتح باب البحث أمامنا واسعاً لتتبع الظروف والكيفية التي تكونت فيها تلك الأصول الاجتهادية، مع تسليط الضوء على مدى حجيتها وبعدها أو قربها من مصادر التشريع الأساسية القرآن والسنة، في محاولة لتوسيع إطار البحث لكي يشمل تساؤلات جديدة حول إن كان هناك منهجية خاصة للاستنباط تتسم بالشرعية التامة وضع

---

(١) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٩٨.

الرسول أصولها ومعالمها، إما بصورة مباشرة أو برسم خطوطها العامة؟

واستخلاص ذلك المنهج من بين الموروث الإسلامي في العمل الفقهي، أو بتأملات جديدة في النص الديني، يتوقف على متابعة التدرج التاريخي لعملية الاجتهاد وظروف تكونه، عند السنة والشيعة لاحتكارهم للموروث الديني.

وحتى يكون البحث ذا ثمار عملية، لا بدّ أن نطوي البحث التقليدي المتتبع لمراحل تكون الفقه في زمن الرسول، من استعراض كيفية نزول القرآن، وبيان حجيته، وما قام به الرسول من بيان المجمل وتخصيص العام، وغيرها من البحوث التي أشبعتها كتب تاريخ التشريع، حتى أصبحت مرتكزات في ذهنية كل مسلم، فعقدة الاستنباط الفقهي التي نود بحثها لم تبدأ بذلك العصر، مع اعترافنا بعلاقتها المباشرة بمسيرة التشريع بعد الرسول ﷺ، ولكن فتح هذا الباب يفتح البحث أمام إشكاليات معرفية تتعلق بالنظرة العقائدية لمستقبل الرسالة الذي كان سبباً لانقسام المسلمين إلى فرقتين: أهل السنة التي اكتفت بالرسول ﷺ ولم تطرح بدائل معصومة لتثبيت دعائم الرسالة، بعكس التشيّع الذي أُعتبر أهل البيت وقيادتهم المعصومة هم الامتداد الطبيعي للرسول ﷺ، ومن هنا تمتع هذا الخط بمميزات العصر الذهبي الذي كان في عهد الرسول طوال إمامة أحد عشر إماماً معصوماً كانوا مرجعيات لم يحتاجوا معها إلى إعمال نظر لاستنباط

الأحكام، ولذا كان الموروث الشيعي كبيراً في فقه النصوص في الوقت الذي كانت فيه حصيلة السنة من الأحاديث الفقهية ٥٠٠ حديث وعلى أكثر التقديرات ٤٥٠٠ مع المتكرر والضعيف، كان الموروث الشيعي أكثر من ١٠٠ ألف حديث فقهي، «وقد جرت محاولات لاستقصاء الآيات والأحاديث والواردة في الأحكام فقيل بأن آيات الأحكام في القرآن تبلغ نحواً من ٥٠٠ آية، وأحاديث الأحكام ٤٥٠٠ حديث، وهذه النصوص منها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بالتنظيم التشريعي»[١]. وبرغم هذه الوفرة من الأحاديث الفقهية عند الشيعة إلا أنهم لم يمنعوا أنفسهم من روايات أهل السنة إذا لم يكن عندهم رواية تخالفها، كما عملوا بإجماعهم إذا كان كاشفاً كشفاً قطعياً عن سنة الرسول ﷺ. فلذا لم يجد الشيعة مبرراً للعمل بالقياس مع هذه الوفرة من النصوص الفقهية، هذا مضافاً للإشكاليات الشرعية والمنهجية على العمل بالقياس، أما أهل السنة فهم يفتقرون لهذه الوفرة من النصوص الفقهية ويحرمون أنفسهم من موروث مدرسة أهل البيت عليهم السلام مما دفعهم للعمل المبكر بالرأي وإعطاء الشرعية للقياس.

---

(١) د محمد فاروق النبهان، المدخل للتشريع ص٩٨.

الأصل التاريخي للقياس

لم تكن هناك طريقة محددة لاستنباط الحكم الشرعي في عهد الصحابة، وكل ما روي من تلك الفترة هي فتاوى فقهية تنسب إلى الصحابة بطبقاتهم الثلاثة المكثرين ممن روي عنهم الفتيا والمتوسطون والمقلون بالإضافة إلى التابعين. ولم يكن هناك منهجاً محدداً تعارفوا عليه في الفتيا إلا ما نسب لهم من العمل بالقرآن والسنة والرأي، «كان الاستنباط في ذلك العصر مقصوراً على فتاوى يفتيها من سُئل في حادثة ولم يكونوا يتوسعون في تقرير المسائل والإجابة عنها بل كانوا يكرهون ذلك ولا يبدون رأياً في شيء حتى يحدث فإن حدث اجتهدوا في استنباط حكمه ولذلك كان ما ينقل عن كبار الصحابة من الفتوى قليلاً»[1]، في حين أن كل واحد من طبقة الفقهاء المكثرون يمكن أن يجمع من فتاواه سفراً ضخماً، وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن المأمون فتيا عبد الله بن العباس في عشرين كتاباً، فكيف

---

(١) الشيخ محمد الخضري ـ تاريخ التشريع الإسلامي ص٧٤.

عَدَّ الخضري ما روي عن الصحابة قليلاً، فإن صح ما يقول أخبر عن أزمة فقهية في الموروث الفقهي السني في أول تجربة خاضتها الأمة بعد عدم اعترافها بإمامة أهل البيت عليهم السلام، وإن لم يصح كان لزاماً علينا البحث والتحقيق في ما استند عليه الصحابة في الفتيا، ومن الواضح أننا لا يمكن أن ننسب كل فقه الصحابة إلى الاستنباط من القرآن والسنة بل يمكننا تصنيف أكثره إلى العمل بالرأي، «وكانت ترد على الصحابة أقضيه لا يرون فيها نصّاً من كتاب أو سنة، وإذ ذاك كانوا يلجؤون إلى القياس وكانوا يعبرون عنه بالرأي. . . ولما ولّى عمر شريحاً قاضياً على الكوفة قال له. . : انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وآله، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه برأيك»[1]. وهذا النص يبين مدى ضبابية العمل الفقهي في تلك الفترة التي حاول المسلمون أن يتحملوا فيها أعباء الرسالة بعيداً عن أهل البيت عليهم السلام

فما هي ضوابط الرجوع إلى القرآن؟

وإلى أي حدّ يكتفي الصحابي بالنظر في القرآن؟

هل بمجرد النظر إلى الأحكام المنصوص عليها في القرآن والتي أصبحت مرتكزات عند المسلم من أحكام العبادات والمعاملات؟

أم أن للقرآن طريقة خاصة يمكن استنطاق آياته بها؟ فعدم وجدان

(١) المصدر السابق ص٧٥.

الحكم في القرآن والسنة «في صرائحه فقط أم فيه وفي جميع وجوه دلالته»[1].

في الوقت الذي لا نجد غير الإطلاق القاضي برجوع الصحابة في الفتيا إلى القرآن ولم يكن هناك منهج واضح المعالم.

وكذا الإشكال على السنة، فأي سنة التي يجب البحث فيها؟

هل التي في صدور الرجال الذين توزعوا في الأمصار؟

فرُبَّ حديث عند صحابي في البصرة قد يكون نسخه حديث آخر عند صحابي في مصر، فهل ينظر فقط في ما عنده، «ومن المعروف أن السنة النبوية لم تكن مدونة في عصر الصحابة ولا مجموعة، وإنما كانت محفوظة في الصدور، وبسبب ذلك كان الصحابة متفاوتين في مدى استيعابهم لما ورد عن طريق السنة من أحكام، وبخاصة وأن بعض الصحابة قد سمع من الرسول ما لم يسمعه الآخرون، وقد أدّى هذا إلى اختلافهم في الأحكام فمن سمع الحكم من الرسول أخذ به ومن لم يسمع عمل بمقتضى اجتهاده، فأدّى هذا إلى التفاوت والاختلاف في الأحكام»[2]. وبهذا النص أضاف عاملاً آخر لكثرة العمل بالرأي بين الصحابة مضافاً إلى قلة النص وهو اختلاف مصدره، والتباين في درجة الفهم مع كثرة الحوادث المتغيرة، مما فتح الباب على مصراعيه للاجتهاد الحر والعمل بالرأي تحت شعار من اجتهد

---

(١) الإمام شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي، ص٦٩.

(٢) د محمد فاروق المدخل للتشريع ص١١٤.

وأخطأ فله أجر، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان كما قال ابن مسعود عن المفوضة أنا أقول فيه برأي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمن نفسي ومن الشيطان. وبهذا الطريقة يفتح لنفسه مبرراً للعمل بالرأي.

ومن أكثر العوامل التي فتحت الباب للعمل بمطلق الرأي تحجيم دور الحديث والعمل به ومنع روايته وقد أشار الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي للأحاديث التي رويت عن كبار الصحابة في منعهم من رواية الحديث والإقلال منه. ونحن نثبت منه هذه الأحاديث ولا نقبل تبريره المستند إلى خوف الصحابة من التكذيب على رسول الله ﷺ، لأن منع الرواية ونشرها قد يكون أكثر خطراً على الأمة من الكذب الذي يمكن فضحه في مجتمع عاشر رسول الله وعرف كلامه، وهذا التخوف وإن صدق فإن معالجته لا تتم عن طريق إلقاء أهم مصدر للتشريع بعد القرآن.

يقول الخضري أما السنة القولية، فلم تنل هذا النصيب من العناية بل ربما كان هناك عمل سلبي للتقليل من روايتها وهاك شيئاً من ذلك:

١ ـ روى الحافظ في تذكرة الحفاظ قال: ومن مراسيل ابن أبي مليكة أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدّثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافاً فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه.

٢ ـ قال الحافظ روى شعبة وغيره، عن بيان الشعبي، عن قرظة بن كعب قال: لما سيرنا عمر إلى العراق مشى معنا عمر وقال: أتدرون لِمَ شيعتكم؟ قالوا: نعم مرمة لنا قال: ومع ذلك فإنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جردوا القرآن وأقلوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم فلما قدم قرظة قالوا: حدثنا فقال: نهانا عمر.

٣ ـ روي عن الدراوردي، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، وقلت له: أكنت تحدث في زمان عمر هكذا؟ فقال: لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته.

٤ ـ روي عن معن بن عيسى قال: أنبأنا مالك عن عبد الله بن إدريس عن شعبة عن سعيد بن إبراهيم عن أبيه أن عمر حبس ثلاثة، ابن مسعود وأبا الدرداء وأبا مسعود الأنصاري فقال: قد أكثرتم الحديث عن رسول الله ﷺ.

٥ ـ روي عن ابن علية، عن رجاء بن أبي سلمة قال: بلغني أن معاوية كان يقول عليكم من الحديث بما كان في عهد عمر، فإنه كان قد أخاف الناس في الحديث عن رسول الله ﷺ.

٦ ـ قال السيوطي في تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك: أخرج الهروي في ذم الكلام من طريق الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن واستشار فيه أصحاب رسول الله، فأشار عليه عامتهم بذلك، فلبث شهراً يستخير الله في ذلك شاكاً فيه، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له

فقال: إني كنت قد ذكرت لكم من كتاب السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني لا ألبس كتاب الله بشيء، فترك كتابة السنن، وقال ابن سعد في الطبقات: أخبرنا قفيصة بن عقبة، انبأنا سفيان عن معمر عن الزهري قال: أراد عمر أن يكتب السنن فاستخار الله شهراً ثم أصبح وقد عزم له فقال: ذكرت قوماً كتبوا كتاباً فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله(١).

وإذا ثبت هذا الأمر فلا يبقى مبرر للإطلاق القائم برجوع الصحابة في الفتيا إلى القرآن والسنة، لأن تحجيم دور الحديث يجعل حركة المجتهد الباحث عن الحكم الشرعي ذات خطوات قصيرة للوصول إلى الرأي، لمحدودية آيات الأحكام ومحاربة نشر الحديث، ولا يبقى أمامه إلا باب واسع وهو الاجتهاد والعمل بالرأي.

ومن هنا كانت هناك ضرورة لوجود قيادة ربانية تمثل نخبة الصحابة تتمتع بخصوصيات تؤهلها لحفظ الدين والعمل على بقائه واستمراريته، وقد أشار الإمام عليّ إلى تلك الضرورة عندما سُئل عن اختلاف الصحابة وتعدد الروايات والأحاديث التي بين أيديهم.

أخرج ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم ابن هاشم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأمير

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع ص٧٢.

المؤمنين عليه السلام: إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير ما في أيدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون بأن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم؟

قال: فأَقبل عليَّ وقال: قد سألت فافهم الجواب إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده حتى قام خطيباً فقال: «أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ثم كذب عليه من بعده وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الأيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمداً فلو علم الناس انه منافق كذَّاب لم يقبلوا منه، ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا صَحِب رسول الله ورآه وسمع منه وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر ووصفهم بما وصفهم فقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾. ثم بقوا بعده. . . فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يحفظه على وجهه وَوَهِمَ فيه، ولم يتعمَّد كذباً، فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلو علم المسلمون أنه وَهِمَ لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ، شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم انه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع لم يكذب على رسول الله ﷺ مبغض للكذب خوفاً من الله، وتعظيماً لرسول الله ﷺ لم يسهُ بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فان أمر النبي ﷺ ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه، قد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان، كلام عام وكلام خاص مثل القرآن.

وقال الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله، وليس كل أصحاب رسول الله كان يسأله عن الشيء فيفهم، وكان منهم من لا يسأله ولا يستفهمه حتى كانوا يحبون أن يجيء الأعرابي والطاري، فيسأل رسول الله ﷺ حتى يسمعوا، وقد كنت أدخل على رسول الله ﷺ كل يوم دخلة، وكل ليلة دخلة فيخليني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله ﷺ انه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله ﷺ، وكنت إذا دخلت عليه بعض منازله أخلاني، وأقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري، وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم تقم عني فاطمة ولا أحد

من بنيَّ، وكنت إذ سألته أجابني، وإذا سكتُّ عنه وفَنِيَتْ مسائلي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن الا أقرأنيها وأملاها عليَّ فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها، وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله تعالى، ولا علماً أملاه عليَّ وكتبته منذ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئاً علَّمه الله من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهي كان أو يكون ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته فلم أنس حرفاً واحداً.

وبهذا الحديث بيّن الإمام عليّ (عليه السلام) الدواعي والأسباب التي تجعل تيار الأمة ومجموع الصحابة غير مؤهلين للقيام بواجبات الرسالة، ولذا لا نجد للصحابة مبرراً للعمل بالرأي ناهيك على أن يكون عملهم مستنداً لشرعية القياس.

ومحاولة الأصوليين نسبة اجتهادات الصحابة إلى القياس، ومن ثم إعطاءه الشرعية ليخرجوا بذلك الصحابة عن دائرة العمل بمطلق الظنون، محاولة غير مؤسسة فمجرد مقارنة عاجلة بين القياس في كتب الأصول وضوابطه وشروطه وبين ما نسب إلى الصحابة من اجتهادات لا نجد أي علاقة بينهما «مما يدل على أن الكثير منها ـ مما نسب إلى الصحابة ـ كان وليد الصراع الفكري بين مثبتي القياس ونفاته من المتأخرين، وما كانت للقدامى من أبناء صدر الإسلام وبخاصة كبار الصحابة فيها يد تذكر، وليس في هذا ما يمنع من استعمال كلمة رأي

وورودها على ألسنتهم، ولكن في حدودها الغامضة غير المفصحة»[١]. وهذا ما يقودنا إلى استنتاجات بعض الباحثين في تاريخ التشريع، فقد أبدوا شكوكهم حول عمل الصحابة بالقياس، وقد أنكر كل من الدكتور جولد تسيهر والأستاذ سخاو أن يكون القياس بمفهومه المحدد لدى المتأخرين كان مستعملاً لدى الصحابة، وقال الدكتور محمد يوسف موسى في معرض إيجاد موازنة بين عمل الصحابة بالرأي وإعطائه شرعية القياس، «حقاً أن الرأي في هذه الفترة من فترات تاريخ الفقه الإسلامي ليس هو القياس الذي عرف فيما بعد في عصر الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة، ولكن الرأي الذي استعمله بعض الصحابة لا يبعد كثيراً عن هذا القياس إن لم يكنه، وإن كانوا لم يؤثر عنهم في العلة ومسالكها وسائر البحوث التي لا بد منها لاستعمال القياس شيء مما عرفناه في عصر أولئك الفقهاء»[٢] وللأسف لم تنجح تلك الموازنة، فقد حمل في تعليله الشيء ونقيضه، فكيف يمكن أن يكون ما عمل به الصحابة قياساً وفي الوقت نفسه لم يرد عنهم شيء عن العلة ومسالكها وسائر بحوثها كما هو متعارف عند الأصوليين بل هو أساس بحوثهم.

أما الادعاء القائل: إن الصحابة كانوا أكثر الناس علماً بالقرآن والسنة وبالتالي كانت آراءهم تعبر عن مضامين فهمهم للنصوص، فهو

---

(١) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن، ص٣٥١.

(٢) محمد تقي الحكيم، من مقدمة النص والاجتهاد لشرف الدين ص٥٢.

غير دقيق، لأن أكثر ما روي عنهم في تلك المسائل الاجتهادية كان بعيداً عن النصوص، وهذا لا يعني عدم اعتراف الصحابة بحجية القرآن والسنة، وإنما الإشكال في الواقع العملي والتطبيق الخارجي ومدى التزامهم بالنصوص، ويمكننا توجيه مجموعة من الاعتراضات تبدأ بعدم معرفة بعض الصحابة بكثير من معاني القرآن، كما اعترف بذلك أبو بكر في آية الكلالة، وعمر في معنى كلمة (أبا)، مروراً بعدم اهتمامهم برواية الحديث، وغياب المنهج الذي استندوا عليه في الفتيا، وانتهاءً باجتهادات الصحابة الكثيرة مقابل النصوص الواضحة من قرآن وسنة، مما يكشف عن ارتجالية في العمل الفقهي في تلك المرحلة وإعمال الذوق والرأي الخاص.

وقد كتب العلامة شرف الدين كتاب (النص والاجتهاد) أثبت فيه مائة مسألة خالف فيها كبار الصحابة النص باجتهادهم في مسائل كان من الأجدر أن لا يقع فيها خلاف مثل «متعة الحج، والتصرف في الأذان بالزيادة فيه، وحذف حي على خير العمل، وطلاق الثلاثة في مجلس واحد، وصلاة التراويح، وصلاة الجنازة وعدد التكبيرات فيها، وتحريم زواج المتعة، وفتوة عمر بعدم الصلاة للجنب إذا لم يجد ماء كما ذكرها البخاري، وغيرها من الفتاوى المخالفة للنص» وتتبع العلامة الأميني اجتهادات عمر، التي خالف فيها النص الصريح، في كتاب (الغدير) تحت عنوان نوادر الأثر في علم عمر، وقد استوعب ذلك جزءًا كاملاً وهو الجزء السادس، برغم ذلك تعتبر المدرسة التشريعية السنية أن عمر هو عبقري اجتهادها «فكان عمر بحق

أكبر شخصية اجتهادية في تاريخ الإسلام، لا من حيث عدد الفتاوى الصادرة عنه، ولكن من حيث منهجه في الاجتهاد. . وأعتقد أننا بحاجة اليوم إلى دراسة علمية وموضوعية لمنهج عمر، فمنهجه في الفهم هو المنهج الرائد والمنتج، ولا أعتقد أن هناك أي أمل في نهضة فقهية معاصرة ما لم تعتمد المنهج العمري في التشريع»[1] مما يجعلنا نتيقن أن المسار البارز في هذا الاتجاه الفقهي هو العمل بمطلق الرأي، ويمكن الاستدلال على ذلك باستعراض فتاوى عمر التي خالف فيها النصوص لا لشيء سوى الرأي وحسب، كما قال ابن أبي الحديد: «أنه كان يتلون في الأحكام حتى روى أنه قضى في الجدِّ بسبعين، وروى بمائة قضية وأنه كان يفضل في العطاء وقد سوَّى الله تعالى بين الجميع، وأنه قال في الأحكام من جهة الرأي والحدس والظن»[2].

ومن هنا كان لزاماً علينا مناقشة الأصل الذي استند إليه الرأي وهو القياس الأكثر حضوراً في الاستنباط الفقهي عند أهل السنة.

---

(١) د محمد النبهان، المدخل للتشريع ص١١٦.

(٢) العلامة العسكري، معالم المدرستين ج٢ ص٦٨.

إجماع الصحابة وحجية القياس

حاولت المدرسة الأصولية السنية استثمار عمل الصحابة في تأصيل القياس وجعله من أهم أصول الاستنباط، فإذا لم يجد المجتهد «الحكم الذي يلائم المسألة المعروضة عليه فإن من واجبه أن يجتهد في اكتشاف الحكم عن طريق إعمال الرأي، معتمداً في هذا على قواعد منطقية ـ لم تكن مدونة آنذاك ـ تلزمه بقياس الفرع على أصله، والمثيل بمثيله»[1].

وبما أن أصل الاجتهاد هو إيجاد حكم لموضوع لم يرد فيه نصّ انحصر الاجتهاد عند السنة بالعمل بالقياس، ومن هنا نفهم دفاعهم المستميت على حجية القياس في كتبهم الأصولية «إن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من أحد منهم»[2] وقد عَدَّ الأصوليون إجماع الصحابة من أقوى الأدلة

(١) النبهان، مدخل للتشريع ص١٠٥.

(٢) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص٣٤٥.

على حجية القياس «قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي، وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال الرازي في المحصول: مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين»(١).

إن أول ما يتوجه علي هذا الإجماع أن تحصيله اجتهادي ولم ينقل عنهم ذلك، وإنما استنادًا على عمل بعض الصحابة، مع عدم وجود المعارض، وهو اجتهاد مردود لاستحالة تحصيله في زمن تجاوز فيه الصحابة المائة ألف، وهم متفرقون في البلدان والثغور، فكيف عُلِم اتفاقهم على هذا الأمر والاحتمال قائم على وجود من أنكر العمل بالقياس كما سيأتي.

هذا علاوة على تردد الصحابة أنفسهم بمؤدى العمل بالرأي، كقول ابن مسعود السابق، وقول أبي بكر: «أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان» فإن كان القياس حجة قطعية فَلِم التردد ونسبة الخطأ إلى الشيطان؟ لأن الدليل القطعي أو المجعول من قبل الشارع لا يجوز نسبة مؤداه إلى الشيطان حتى إن كان خطأ فلو كان قطعياً فهو حجة بذاته وإن كان بطريق ظني مجعول من قبل الشارع فحجيته تعبدية، أما الظنون غير العقلائية الناتجة عن التخرصات هي التي يجوز نسبتها إلى الشيطان. فبالتالي لا يكون

---

(١) أصول الفقه المقارن، الحكيم ص٣٤٥.

السكوت كاشفاً عن حجية المصدر وخاصة إذا كان القايس غير مطمئن لمصدره لقوله إن كان خطأ فمن الشيطان.

مضافاً إلى أن سكوت بعض الصحابة ليس كاشفاً عن الإجماع والرضا بالقياس لأنه قد يكون عن خوف أو جهل أو مجاملة، وقد اعترض الغزالي على الفرض بقوله إن: «حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة محال لأنهم اختلفوا في المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض، ولو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعياً لبادروا إلى التأثيم والتفسيق كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرية وكل من عرف بقاطع فساد مذهبهم»[1].

ولا أدري على أي شيء أسس هذا المحال، أما المحال العقلي فواضح البطلان لأنه لا يرجع إلا إلى اجتماع النقيضين، وأما المحال العادي لا يتحقق إلا بقرائن عقلائية اتفق عليها كل العقلاء، كالمحال القائل: إن الإنسان العاقل لا يمسك الكهرباء بيده.

فهل سكوت بعض الصحابة وعدم الاعتراض على القياس تقية أو مجاملة أو خوفاً من الفتنة، محال عقلائي؟

لا يمكن أن يكون ذلك لأن منشأ سكوتهم لم يكن ناتج عن عدم مسؤولية أو عبثاً، وإنما تقيةً وخوفاً من الفتنة والمجاملة، وكلها طرق

---

(١) أبي حامد الغزالي، المستصفى ج٢ ص٢٤٩.

عقلائية توجب السكوت والمداراة بإجماع كل العقلاء، فكيف يا ترى حكم بالإحالة؟!

كما أنه لم يستند إلا إلى تناظر الصحابة في كثير من المسائل واختلافهم مع عدم المجاملة، فهو غير كافٍ، فإذا سلمنا بتناظرهم وسكوتهم في بعض المسائل لا نسلم بجريانها على الإطلاق، حتى إن كانت أسباب سكوت الصحابة عن القياس غير واضحة لأن الصحابة مجتمع بشري تحكمه نفسيتهم الخاصة ولا نملك أن نخصهم بنظرة قدسية، وقد «أجمع المسلمون على أنهم ما كانوا معصومين، فكيف يمكننا القطع باحترازهم عن كل ما لا ينبغي، غاية ما في الباب حسن الظن بهم، ولكن ذلك لا يكفي في القطعيات»[1] والغريب جداً من الغزالي أن يستدل بهذه الطريقة لأن من بديهيات قواعد الأصول أن إثبات الشيء لا ينفي ما سواه، فكون التاريخ سجل لنا نماذج من اجتهادات الصحابة واختلافهم مع عدم المجاملة لا ينفي سكوت بعض الصحابة عن بعض المسائل لأسباب عقلائية.

ومن العجيب أيضاً قوله: «لو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعياً لبادروا إلى التفسيق» فكيف فات هذا الاعتراض على الغزالي وهو يكتب خلاصة نظريته في الأصول، ألا يعلم أن هذا الاعتراض خلاف الفرض القائم، وهو سكوت الصحابة خوفاً من الفتنة أو تقية، فهو

(١) الإمام شهاب الدين أبو العباس، نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي ص٨٩.

خلف واضح كما يسمى في المنطق، فكيف يحكم على الخائف من الفتنة أو المتقي وجوب المجاهرة بالتفسيق وهو نقيض الداعي للسكوت أصلاً، كالذي يسكت خوفاً من مواجهة الظالم، فنقول له: لماذا لا تضربه؟!

كما أن السكوت على القياس لو كان كاشفاً عن الرضا به، إلا أنه ليس كاشفاً أيضاً عن طرقه ومسالكه، ومن بينها الأقيسة التي تقوم على الظن المطلق، فلو «سلمنا انعقاد الإجماع على قياس ما، لكن لم ينقل إلينا أنهم أجمعوا على النوع الفلاني من القياس أو على كل أنواعه ولم يلزم من انعقاد الإجماع على صحة نوع انعقاده على صحة كل نوع، فإذن لا نوع إلا ويحتمل أن يكون النوع الذي أجمعوا عليه هو هذا النوع، وأن يكون غيره إذا كان كذلك صار كل أنواعه مشكوكاً فيه فلا يجوز العمل بشيء منه»[1]. وعلى أكثر التقادير إن دل الإجماع المزعوم فإنه لا يدل على أكثر من جواز أصل القياس القائم على العلة المنصوصة من قبل الشارع أو قياس الأولوية وهو المقدار المتفق عليه لا العلة المظنون بها.

ومن ثم هل فات الغزالي أن من بديهيات المنطق بطلان الدور، فكيف يستدل على حجية القياس بالقياس، فمحتوى استدلاله قائم على كون العلة من سكوت الصحابة هو الرضاء بالقياس، فهي علة

---

(١) الإمام شهاب الدين أبو العباس، نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي ص٩٠.

ظنية، لاحتمال سكوتهم لعلة أخرى كما بينا، والبحث كل البحث في جواز القياس المظنون العلة هذا أولاً، وثانياً: الدور، في كون حجية القياس موقوفة على الإجماع، والإجماع موقوف على أن العلة من سكوت الصحابة هي الرضاء بالقياس، وهكذا يكون الإجماع موقوف على القياس والقياس موقوف على الإجماع، وبحذف المتكرر يكون القياس موقوف على القياس ووقوف الشيء على نفسه محال.

أما الحكم القاطع على الخوارج والروافض إنما لدواعي أخرى كالدواعي السياسية ووصول الصراع إلى درجة القتال بالسيف، وثانياً الاعتراض على الخوارج والروافض اعتراض عقائدي ومن المعلوم عدم نزاهة الصراعات العقائدية. والتاريخ الإسلامي خير شاهد فلم يكن الحكم عليهم بضرس قاطع لأسباب علمية فحسب وإنما طبيعة الصراع العقائدي يفرز تقييمات سلبية غير مؤسسة وهو بخلاف العمل الفقهي.

وبرغم ذلك حصلت اعتراضات على عمر في اجتهاده في عدم تقسيم الغنائم بين المحاربين ولكنه استخدم سلطته السياسية في منعهم رغم شدة المعارضة، «ولعل من أبرز المسائل الاجتهادية، والوقائع التي حدثت في عهد الصحابة بعد وفاة النبي هي قضية قسمة الأراضي التي فتحها المقاتلون عنوة في العراق وفي الشام وفي مصر، فلقد جاء النص القرآني يقول بصراحة لا غموض فيها إن خمس الغنائم يرجع لبيت المال ويصرف في الجهات التي عينتها الآية الكريمة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟

أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾، أما الأخماس الأربعة الباقية فتقسم بين الغانمين عملاً بمفهوم الآية المذكورة وبفعله ﷺ حين قسم غنائم خيبر بين الغزاة، وعملاً بالقرآن والسنة جاء الغانمون إلى عمر بن الخطاب وطلبوا أن يُخرج الخمس لله ولمن ذكر في الآية، وأن يقسم الباقي بين الغانمين. فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي. فقال له عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا ما تقول ولست أرى ذلك.. فكثروا على عمر وقالوا: ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا... فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي ... فقالوا جميعاً: الرأي رأيك»[1]. فهذه الرواية تكشف عن أنه ليس هناك مبرر لإمضاء رأي عمر ومخالفة جموع الصحابة إلا هيبة السلطة.

وأخيراً إن الإجماع معارض من بعض الصحابة الذين قالوا بعدم شرعية القياس ونهوا عنه، وقد ذكر الغزالي مجموعة من تلك الروايات، وعمل على مناقشتها بصورة تنسجم مع قوله بالقياس، ونحن هنا نستعرض ما قاله ونضعه فوق طاولة النقد والبحث

---

(١) العلامة مرتضى العسكري، معالم المدرستين ج ٢ص ٢٨٦.

مناقشة الغزالي
للأحاديث المانعة للقياس

قال الغزالي: «قال النظَّام فيما حكاه الجاحظ عنه: إنه لم يخض في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير، ثم شرع في ثلب العبادلة وقال: كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي ﷺ من آبائهم، وأثنى على العباس والزبير إذ تركا القول بالرأي ولم يشرعا، وقال الداودية: لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي والتخطئة فيه إذ قال أبو بكر: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي، وقال أقول في الكلالة برأيي فإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، وقال عليّ لعمر (رضي الله عنه) في قصة الجنين إن اجتهدوا فقد اخطؤوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشوا وقالت عائشة (رضي الله عنها) أخبروا زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب لفتواه بالرأي في مسألة العينة وقال ابن عباس من شاء باهلته أن الله لم يجعل في المال النصف والثلثين

وقال ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً. وقال ابن مسعود في مسألة المفوضة: إن يك خطأ فمني ومن الشيطان وقال عمر: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وقال علي وعثمان لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره. وقال عمر: اتهموا الرأي على الدين فإن الرأي منا تكلف وظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً وقال أيضاً إن قوماً يفتون بآرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون وقال ابن مسعود قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء يقيسون ما لم يكن بما كان وقال أيضاً إن حكمتم في دينكم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما أحله الله وقال ابن عباس: إن الله لم يجعل لاحد أن يحكم في دينه برأيه وقال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ ولم يقل: بما رأيت وقال إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس. وقال ابن عمر: ذروني من أرأيت وأرأيت وكذلك أنكر التابعون القياس قال الشعبي: ما أخبروك عن أصحاب أحمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحش أن السنة لم توضع بالمقاييس، وقال مسروق بن الأجدع: لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها. والجواب من أوجه، **الأول**: أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به، وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كميراث الجد والأخوة وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف والعهد إلى عمر بالخلافة، وما لم يتواتر

كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأي وعرف ذلك ضرورة كما عرف سخاء حاتم وشجاعة عليّ، فجاوز الأمر حداً يمكن التشكيك في حكمهم بالاجتهاد، وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت، وهي بعينها معارضة برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضه فكيف يترك المعلوم ضرورة بما ليس مثله، ولو تساوت في الصحة لوجب اطِّراح جميعها والرجوع إلى ما تواتر من مشاورة الصحابة واجتهادهم. **الثاني**: أن لو صحت هذه الروايات وتواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص أو الرأي الصادر عن الجهل الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد أو وضع الرأي في غير محله والرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق وفي ألفاظ روايتهم ما يدل عليه إذ قال اتخذ الناس رؤساء جهالاً وقال لو قالوا بالرأي لحرموا الحلال وأحلوا الحرام فإذن القائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من الرأي والقياس والمنكرون للقياس، لا يقرون بصحة شيء منه أصلاً»[1].

وما قدمه الغزالي من حل للاعتراض ليس كافياً.

أولاً: احتج بإجماع الصحابة في عمل البعض بالقياس وسكوت البعض الآخر، وهو مورد الإشكال لكون إجماع الصحابة غير متحقق

---

(١) الغزالي، المستصفى ج٢ ص٢٤٨.

لاعتراض بعض الصحابة على القياس، فكيف يحتج بموضع الإشكال.

ثانياً: احتج بتواتر عمل الصحابة بالرأي واجتهادهم في كثير من الأمور كميراث الجد والإخوة وتعيين الإمام بالبيعة وغيرها، فهو بعيد عن مورد الإشكال أيضاً؛ لأن الخلاف ليس في وقوع اجتهادات للصحابة، وإنما الخلاف في حجية العمل بالقياس، وحصر اجتهادات الصحابة في القياس ممنوع، لما علم بالضرورة من وجود طرق أخرى للاجتهاد، كالأصول العملية من أصل البراءة، والاستصحاب، هذا مضافاً إلى المصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، وبالإمكان إيجاد أمثلة لها من اجتهادات الصحابة، فالاجتهاد والعمل بالرأي أعم من القياس، كما أن تفاوتهم في درجة الفهم من القرآن والسنة دليل على إمكان حدوث اجتهادات مختلفة، ولا يمكن الاعتراض على أن تباين الصحابة في الفهم ناتج عن اختلافهم في معرفة العلل والأشباه والنظائر، فبالتالي يكون عملهم بالقياس هو سبب تباينهم في الفهم، فيكون دليل آخر على عمل الصحابة بالقياس، وهو اعتراض مردود لأن التباين في الفهم أعم من كون الفهم محصور في الأشباه والنظائر ومعرفة العلل لجواز حدوث التباين بسبب معرفة الظواهر.

وأكثر ما يقال أن اجتهاد الصحابة شامل بإطلاقه العمل بالقياس وليس محصوراً فيه، وبالتالي لا يصلح أن يكون عمل الصحابة حجة بخصوص القياس، فإن كان حجة فيشمل كل الطرق، وهذا ما لا يسلم به لضرورة دخول طرق ظنية لا يلتزمون بحجيتها.

فلا يمكن حمل كل اجتهادات الصحابة على القياس، وخاصة إنه لم يرد نص صريح في ذلك إلا رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري «الفهم، الفهم في ما يتلجلج في صدرك مما ليس في الكتاب والسنة ثم قس الأمور بعضها ببعض»، وهو حديث ضعيف كما قال ابن حزم بعد أن أورد سنديه: «وهذا لا يصح، لأن السند الأول فيه عبد الملك ابن الوليد بن معدان، وهو كوفي متروك الحديث ساقط بلا خلاف، وأبوه مجهول، وأما السند الثاني فَمَنْ بين الكرجي إلى سفيان مجهول وهو أيضاً منقطع فبطل القول به جملة»[1].

وإذا تم للغزالي ما يريد فإنه حجة على من يقول بحجية مطلق عمل الصحابي، أما الذي يعترف بحجية أهل البيت وحدهم لا يلزمه اجتهادات الصحابة، لاحتمال وجود الخطأ في كل ممارستهم الاجتهادية، وخاصة أن بعض الأمثلة التي ذكرها كعهد أبي بكر إلى عمر وهو اجتهاد واضح الخطأ، ونقاشه سوف يحوّل مجرى البحث إلى حيث ما لا نريد، فعلى أي علة قياسية استند أبو بكر سوى الرغبة الشخصية والميول النفسي، وما ذكره الغزالي من أن أبي بكر «قاس العهد على العقد بالبيعة»[2] بعيد لم يرد حتى على خاطر أبي بكر، وهذه التبريرات الباردة تعزز الفرض الذي ذكرناه أن معظم الاجتهادات هي محض آراء بعيدة عن استدلالات الغزالي والأصوليين السنة.

---

(١) العلامة مرتضى العسكري، معالم المدرستين ج٢ ص٢٨٤.

(٢) الغزالي، المستصفى ص٢٥١.

أما طعنه في الروايات المانعة للقياس وتصحيح خلافها، غير ثابت فمعظم الروايات التي استدل بها ضعفًها ابن الجوزي في إبطال القياس.

وما قام به من محاولة الجمع بين الروايات المتعاكسة، بحمل الروايات الناهية على العمل بالرأي الفاسد، كما وافقه في ذلك مناع القطان بقوله: «وإذا كان قد أثر عن الصحابة ذلك في ذم الرأي، فالمراد بالرأي المذموم الرأي الباطل بأنواعه»، وهو جمع تبرعي لا يعتمد على قرائن تفيده كأن يكون أحد الدليلين أخص من الآخر فيقدم الخاص على العام إذا كان أكثر ظهوراً، أو أن يكون لأحد المتعارضين قدر متيقن، وغيرها من شروط جريان الجمع العرفي كما فصلتها كتب الأصول، أما ما قام به الغزالي من جمع لا يعتمد إلا على ميله النفسي ورغبته في العمل بالقياس، «وهذه الجموع كلها جموع تبرعية، لا تعتمد على ظهور عرفي يقتضيها، وكل جمع لا يقتضيه الظاهر لا يسوغ الرجوع إليه، وإلا لما تعذر جمع بين أمرين مختلفين، فإذا ورد مثلاً حديث يأمر بوجوب الصلاة وآخر يحرمها، فإن لنا أن نجمع بينهما ـ على هذا المبنى ـ يحمل الأمر على خصوص الصلاة في الليل، والدليل المحرم على خصوص الصلاة في النهار، أو حمل إحداهما على صلاة الشاب، والأخرى على صلاة الشيخ، وهكذا ... والحق أن الجمع بين الأدلة ـ إذا لم يكن له ظاهر من نفس الأدلة أو ما يحيط بها من أجواء وملابسات ـ لا يسوغ الركون إليه»[1].

---

(١) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص٣٤٨.

أما كيف وقع هذا التناقض بين الصحابي ونفسه، تارة يروى عنه العمل بالقياس وتارة نقيضه، فحل هذا الإشكال يتوقف على دراسة معمقة لطبيعة الظروف التاريخية وملابسات عمل الصحابي الفقهي والمراحل الزمنية لفتاواه، وخاصة أن الصحابة حديثي عهد بالاجتهاد ولم يكن واضح المعالم والطرق، فلا يستبعد التناقض ضمن العمل غير المؤسس والواضح المنهاج، مع أخذ النظر للدواعي التي قد لا تجعل له خيار غير العمل بالقياس كأن يكون هناك موضوع مستعجل لا يحتمل التروي والتمهل للبحث عن الحكم في مصادره المعتمدة، هذا علاوة على احتمال الخطأ والتردد وعدم الوضوح عند الصحابي مما يؤدي إلى التناقض مع نفسه لأنهم غير معصومين، كما شهدوا هم على أنفسهم كرواية عمر «اتهموا الرأي على الدين»، ولو تمت محاسبة فقهية لتلك الآراء التي نسبت إلى الصحابة لوجد أن الكثير منها جارٍ خلاف النص «ومع إمكان وقوع الاختلاف منهم والتناقض مع أنفسهم لا ملجأ لتكذيب إحدى الطائفتين، على أن تكذيب إحداهما ليس بأولى من تكذيب الثانية للزوم الترجيح بلا مرجح، وما ذكر من المرجحات لا يصلح لذلك»[1].

وإذا قبلنا بهذا الجمع التبرعي، في حمل الروايات الناهية على القياس الفاسد، ففي المقابل لا نستطيع حمل الروايات الثانية إلا على القياس الصحيح المنصوص العلة، أو قياس الأولية، ولكنه لا يورث

---

(١) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص٣٥١.

الحجة للقياس المظنون لأنه يبقى مداراً للشك والقضية لا تثبت موضوعها، لأن الخلاف ليس في أصل القياس والمقدار المسلَّم به وهو القياس الجلي فإن تمامية الإجماع لا ترفع الشك عن مسالك القياس المظنون.

الرازي
وتقرير آخر لإجماع الصحابة

قام الرازي بتقرير آخر لإجماع الصحابة على حجية العمل بالقياس اعتمد فيه على القسمة الثنائية التي لا تعتمد على رابط منطقي بين الأمرين كالقول: إن هذا الشيء إما حجر وإما حيوان فإذا لم يكن حجراً فهو حيوان، مع إغفال الروابط التي قامت عليها القسمة، ولا يستقيم هذا الدليل إلا بإيجاد الرابط المنطقي بين الأمرين، كالقول: إن هذا الشيء إما حيوان وإما حجر، والحيوان يتحرك وهذا يتحرك إذن هذا حيوان، وقد أغفل الرازي بعض هذه الروابط في استدلاله كقوله عمل الصحابة إما بطريق وإما بلا طريق، فما هو الرابط بين العمل واللاطريق، لأن العمل يستبطن في نفسه الطريق وهو مقدمة ضرورية للعمل، لأن إثبات العمل هو إثبات للطريق ونفي الطريق هو نفي للعمل، فالأجدر القول: إن عمل الصحابة إما بطرق شرعية وإما بطرق غير شرعية، وكلا الأمرين جائز، فينهار بالتبع دليله، لأن القسمة الثنائية موقوفة على بطلان أحد الخيارين. وكذا قوله: إن الطريق إما

أن يكون عقلياً وإما أن يكون سمعياً ونحن نضيف له إما تخرص ورأي محض، وهو احتمال قائم.

وبعد هذه الملاحظة نورد دليل الرازي والتعليق عليه «تقرير الإجماع على وجه آخر فنقول: نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسائل الشرعية فإما أن يكون ذهابهم فيما ذهبوا إليه لا لطريق فيكون ذلك إجماعاً على الخطأ، وإنه غير جائز، أو لطريق وهو إما أن يكون عقلياً أو سمعياً، لا يجوز أن يكون عقلياً لان العقل لا دلالة فيه إلا على البراءة الأصلية ويستحيل أن يكون قول كل واحد من المختلفين قول بالبراءة الأصلية، فثبت أنه كان سمعياً، وهو إما أن يكون قياساً أو نصاً أو غيرهما:

أما القياس فهو المطلوب.

أما النص فغير جائز لأن مخالف النص يستحق العقاب العظيم لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ﴾[1] ونحن نعلم بالضرورة أن المختلفين منهم في المسائل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقاً للعقاب العظيم بسبب تلك المخالفة.

وأما الذي ليس بنص، ولا قياس: فباطل، لأن كل من قال من الأمة: «إنهم لم يتمسكوا في تقرير أقوالهم بشيء من النصوص الجلية

---

(١) سورة النساء، الآية ١٤.

والخفية، ولا بالبراءة الأصلية» قال: إنهم تمسكوا بالقياس، فلو قلنا: إنهم قالوا بتلك الأقاويل بشيء غير هذين القسمين، كان ذلك قولاً غير قولي كل الأمة وهو باطل.

فهذه الدلالة، وإن كان يتوجه عليها كثير مما توجه على الوجه الذي قبله إلا أن كثيراً من تلك الأسئلة ساقط عنها»[١].

من البعيد قبول استدلال الرازي على إجماع الصحابة بهذه الطريقة الالتفافية، فهي لا تعدو كونها صورة من صور التحايل التي غالباً ما يبدع الرازي في رسم فصولها، في حين أن إثبات الإجماع أمر يمكن الوصول إليه بأقصر الطرق إن كان متحققاً فهو ليس أمراً نظرياً يحتاج إلى المقدمات المطوية، هذا أولاً.

ثانياً: إن كثيراً من المقدمات التي استند إليها الرازي تحتاج إلى إثبات، مثل أن أحكام العقل لا دلالة فيها غير البراءة الأصلية، وهذا خلاف لآراء كثير من الأصوليين الذين يضيفون إلى البراءة العقلية القائمة على قبح العقاب بلا بيان الاستصحاب العقلي والاحتياط وهو الأصل المناقض للبراءة العقلية المستند على حق المولوية وإبراء الذمة وكذلك القياس العقلي.

ثالثاً: كثير من المسلمات التي أطلقها الرازي غير مُسَلَّم بها مثل إمكانية اجتماع الصحابة على الخطأ، وهو أمر جائز الحدوث عقلاً

---

(١) الإمام شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي ج٤ ص٩٩.

وشرعاً، إما العقل لا يرى فيه محال، وإما الشرع يكفي فيه تحذير القرآن والسنة لهذه الأمة من الانحراف، والآيات الدالة على أن أكثرهم للحق كارهون، وقليل من عبادي الشكور، وأحاديث الحوض التي تبين انقلاب الصحابة ولا يبقى منهم إلا كهمل النعم كما جاء في البخاري ومسلم، هذا مضافاً إلى مخالفة الأمة لأمر الرسول في إمامة أهل البيت وعقد البيعة لأبي بكر واجتماع الأمة على قتل سبط رسول الله الحسين بن علي عليه السلام وغيرها من النماذج، هذا علاوة على أن مراد الرازي لا يتحقق إذا سلمنا له بعدم اجتماع الأمة على الخطأ، لأن المسألة المطروحة يكفي فيها أن يكون الأكثرية مخطئين ونفر قليل معهم الصواب.

رابعاً: حصر الدليل السمعي في النص القطعي والقياس، وهو خلاف الواقع فإن الدليل السمعي أوسع من النص القطعي والقياس، مثل الظهور العقلائي، والبراءة الشرعية، والاستصحاب، والاحتياط، وغيرها من الأصول العملية التي أمر بها الشرع في حالة فقدان النص الصريح، هذا مضافاً إلى أن طرق العمل بمطلق النص وليس القطعي منه تؤدي إلى الاختلاف، لأن علم النص فيه أبواب متعددة تبدأ من التباين في معرفة اللغة، ومعرفة العام والخاص، والمطلق والمقيد، وتنتهي بمعرفة الناسخ والمنسوخ، وكلها مدعاة للاختلاف، فَلِمَ حصر خلافهم في العمل بالقياس؟!.

خامساً: استبعد أن يكون الخلاف ناتجاً عن النص القطعي وهو

وارد كما بَيَّنا، وأما ما استدل به من استحقاق العقاب لمخالف النص في قوله: «ونحن نعلم بالضرورة أن المختلفين منهم في المسائل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقاً للعقاب العظيم». هو استنتاج مجانب للحقيقة لأن الله توعد كل المخالفين بالعذاب العظيم ومن بينهم الصحابة، فهم ليسوا بمنأى عن ذلك.

سادساً: وقوع كثير من الاجتهادات المخالفة للنص بالضرورة كاجتهاد عمر في تحديد مهور النساء وتحريم متعة الحج وتحريم زواج المتعة ونهيه الجنب عن الصلاة إذا لم يجد ماء والنص واضح في وجوب التيمم وغيرها يطول ذكرها إذا تتبعناها فتحتاج إلى كتاب مفرد.

سابعاً: هناك نماذج تثبت اتهام الصحابة لبعضهم بالعذاب كقول عائشة أخبروا زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب لفتواه بالرأي في مسألة العينة.

ثامناً: استدل بإجماع الأمة على كون الذي عمل به الصحابة غير النص وهو القياس فقال: «أما الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لأن كل من قال من الأمة.. إنهم تمسكوا بالقياس» وهو خلاف الفرض القائم على إثبات مدعى الأمة، فدليل الرازي قائم على إثبات أن الذي عمل به الصحابة هو القياس كما تقول الأمة، والدليل على ذلك إجماع الصحابة وهو دور، وتقريره أن الأمة اتفقت على أن عمل الصحابة كان قياساً والدليل إجماع الصحابة، والدليل على إجماع الصحابة هو اتفاق الأمة وهذا دور.

بين حجية القياس
والتسليم لأهل البيت عليهم السلام

وبهذا عرفنا أن دفاع الأصوليين قام على إثبات كون اجتهادات الصحابة عملاً بالقياس، مما جعلهم يعدّونه الأصل الثالث، الذي يأتي بعد الكتاب والسنة، وهذا ما يعزز إشكالنا الذي بدأنا به البحث، وهو غياب المنهج الاستنباطي المتكامل. فمجرد الجدل القائم بين الأصوليين في كون اجتهاد الصحابة كان مستنداً إلى القياس أو غيره يكشف عن تلك الأزمة المنهجية في أول تجربة حاولت فيها الأمة تحمل مسؤولية الرسالة من غير أن تقبل بأي وصاية، فأصبح التباين الفقهي والتعدد المذهبي حالة صحية تحت مظلة العمل بالرأي، فلا ضير من وجود مسألة واحدة فيها ستة آراء فقهية ـ واحد بالوجوب، والثاني بالجواز، والثالث بالحرمة، وغيره بالاستحباب، والكراهة، والإباحة ـ ومن المحال عقلاً وغير الجائز شرعاً أن ننسب كل تلك الأحكام لله الواحد القهار.

ولكي يحتوي الأصوليين السنة هذه الأزمة، أنكروا أن تكون هناك أحكام لله في الواقع غير المنصوص عليها، وإنما الله فوض لهم عملاً بالقياس إنتاج أحكام لأنفسهم، فأصبح الفقيه منهم مُوَّلداً للحكم الشرعي، ومصيباً في كل أحكامه رغم التضاد. بخلاف الشيعة، الذين يرون عمل الفقيه بحثاً عن حكم واقعي واحد لا يتغير إلا بتغير الموضوع، فإما يصيبه وإما يخطئه، ولذا أطلق عليهم المخطئة، فليس الفقيه إلا كاشفاً عن حكم الله الواقعي، وفي اعتقادي لم يطرح التصويب في الفقه السني لأسباب علمية وإنما لإيجاد غطاء لهذه التعددية الفقهية، التي لا يمكن قبولها إلا تحت شعار كل مجتهد مصيب، قال ابن حزم في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام): «ذهبت طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب، وأن كل مفتٍ محق في فتياه على تضاده»[1]. وذكر الغزالي في المستصفى «فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي»[2]. وأنا هنا لست بصدد مناقشة هذا الأمر الواضح البطلان، لأن الحكم الواقعي يتبع المصالح والمفاسد الواقعيتين، ولا يمكن أن يتلون الواقع بتلون النظر الظني للفقيه، ويبقى هناك حديث عن حجية الأصول العملية ذات المؤدى الظني، وقد بين الأصوليون الشيعة أن حجية تلك الأصول

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، مجلة المجتهد العدد التاسع.

(٢) الغزالي، المستصفى ج ٢ ص٣٦٣.

ليس في كشفها عن الواقع وإنما في نفس طريقيتها المجعولة من قبل الشارع، فينحصر مؤداها في المنجزية والمعذرية، بخلاف العلم فإن ثبوت الحجية له من اللوازم الذاتية القهرية كما فصلت فيه كتب الأصول الشيعية.

وعلى ضوء هذا التبرير للتعدد في العمل الفقهي، فتح الباب واسعاً للعمل بالرأي حتى انتهكت الأعراض وسفكت الدماء، وهم بذلك مجتهدون للمصيب منهم أجران وللمخطئ أجر واحد. قال ابن حزم في الفصل: «وعمار (رضي الله عنه) قتله أبو الغادية، شهد ـ أي عمار ـ بيعة الرضوان فهو من شهد الله له بأنه علم ما في قلبه وانزل السكينة عليه، ورضى عنه، فأبو الغادية متأول مجتهد مخطئ باغ عليه مأجور أجراً واحداً وليس هذا كقتلة عثمان لأنهم لا مجال لهم للاجتهاد في قتله.

وقال ابن حجر في ترجمة أبي الغادية: والظن بالصحابة في كل تلك الحروب، أنهم كانوا فيها متأولين وللمجتهد المخطئ أجر. وإذا ثبت هذا في حق آحاد الناس فثبوته للصحابة بالطريق الأولى.

وقال ابن حزم في المحلى وابن التركماني في الجوهر النقي: ولا خلاف بين أحد من الأمة في أن عبد الرحمن بن ملجم لم يقتل علياً إلا متأولاً مجتهداً مقدّراً أنه على صواب. وفي ذلك يقول عمران بن حطان:

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا

أنـي لأذكـر يـومـاً فـأحـسـبـه أوفـى الـبـريـة عـنـد الله مـيـزانـا

وقال الشيخ عبد اللطيف في هامش الصواعق: وجميع الصحابة ممن كان على عهد عليّ إما مقاتل معه أو عليه أو معتزل عن المعسكرين متأول لا يخرج بما وقع منه عن العدالة.

وقال ابن كثير في حق يزيد: وحملوا ما صدر منه من سوء التصرفات على أنه تأول فأخطأ»[1].

وهذا ما أرادوا الوصول إليه من إيجاد عذر لتلك التجربة الفاشلة من تصدي الأمة لمسؤولية الرسالة بعيداً عن قياداتها الشرعية الذين أمر الله باتِّباعهم، حتى أصبح القياس شعاراً لتيار عريض طرح نفسه بديلاً عن أهل البيت عليهم السلام، فباب القياس والعمل بالرأي جعل الأمة في غنىً عن الإمامة والتزاماتها التي تتطلب نفسية خاصة من التسليم والانقياد، وهذا ما لم تقبله جموع الأمة، ولذا اتخذ أهل البيت عليهم السلام موقفاً حاسماً من القياس، ولا يمكن تفسير تلك النصوص المتشددة ضد القياس إلا إذا نظرنا إلى القياس بوصفه أيديولوجية، تقف في الاتجاه المعاكس لفكرة الإمامة، وقد تواترت الروايات من طرقهم تنهى عن العمل به، كما وقف الأئمة في وجه الذين روجّوا للقياس كأبي حنيفة، وكان الإمام الصادق عليه السلام ينهى أبا حنيفة عن القياس ويشدد الإنكار عليه، ويقول: بلغني أنك تقيس الدين برأيك، لا تفعل فإن أول من قاس إبليس».

---

(١) العلامة العسكري، معالم المدرستين ج٢ ص٦٢.

وفي المناظرة التي جرت بين الإمام الصادق وأبي حنيفة جاء فيها «قال الإمام عليه السلام انظر في قياسك إن كنت مقيساً. أيهما أعظم عند الله القتل؟ . . . أو الزنى؟ قال: القتل، فقال الإمام فكيف رضي في القتل شاهدين ولم يرضَ في الزني إلا أربعة؟ أيقاس لك هذا؟ قال: لا.

قال الإمام: الصلاة أفضل أم الصوم؟ قال: بل الصلاة أفضل. قال الإمام: فيجب على قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حالة حيضها. دون الصيام، وقد أوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة.

ثم قال الإمام: البول أقذر أم المني؟ قال البول أقذر. فقال الإمام: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول، دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول. أيقاس لك ذلك؟»[1].

---

(١) معتصم سيد أحمد، الحقيقة الضائعة ص٢٦١.

القياس وخصوصية أحكام اللّٰه

وفي الواقع أن العقدة في القياس، ليست من باب كونه ليس طريقاً عقلائياً أو منهجاً تعارف الناس على العمل به، في كثير من استدلالاتهم العرفية، وحياتهم العلمية، فالقياس يتمتع بإمكانية عقلية تقضي بدوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً، فإذا اشتركت العلة بين الأصل المعلوم الحكم، وبين الفرع المجهول الحكم، كان بإمكاننا توسيع دائرة الحكم ليشمل الفرع، فالقياس يعتمد على أربعة أركان هي «الأصل أو المقيس عليه، الفرع أو المقيس، الحكم، العلة» والمثال الأكثر شيوعاً في هذا الصدد هو أن الخمر حرام لأنه مسكر، والنبيذ مسكر إذن النبيذ حرام، وقد أبدع الأصوليون السنة في ضبطه وتنقيحه مما أضاف إليه شروطاً جديدة.

والإشكال الذي نوجهه إلى القياس هو في إطارين:

الأول: إن التعامل مع أحكام الله تعالى ونصوصه المقدسة، يفرض منهجيات يحددها الشرع بنفسه، فليست كل منهجية أبدعتها العقلية البشرية، تكون صالحة لقراءة النصوص واستنباط الأحكام

منها، وبخاصة الطرق ذات المؤدى الظني، لأن حجية الدليل إما أن تكون ذاتية، فلا تحتاج إلى جعل الجاعل، وهي تختص بخصوص العلم الكاشف عن الواقع، فليس بعد كشفه والتعرف عليه شيء، فتكون الحجية حينئذ من اللوازم العقلية التي لا تنفك عنه.

وإما أن تكون الحجة مجعولة وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج بل تحتاج إلى من يسندها من دليل عقلي أو شرعي «وهي إنما تتعلق فيما عدا العلم بالأمارات والأصول إحرازية أو غير إحرازية، أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشف عن الواقع إلا في حدودٍ ما، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه»[1].

ولعدم تماميتها لكشف الواقع لا يمكن أن تصلح طريقاً لمعرفة أحكام الله إلا في حالة وجود سند شرعي أو دليل عقلي قطعي أمر باتباعها، «ومع كون الأمارات أو الأصول لا تملك الحجية الذاتية بداهة، فهي محتاجة إلى الانتهاء إلى ما يملكها، وليس هناك غير القطع، بجعل الحجية لها من قبل من بيده أمر وضعها ورفعها»[2]. وبهذا نرفع اليد عن العمل بأي طريق لا يكون حجة بذاته أو اكتسب الحجية بدعم الدليل القطعي بوجوب العمل به، وقد حذر الله سبحانه من العمل بالظن إلا ما أذن به، قال تعالى: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[3].

(١) محمد تقي الحكيم أصول الفقه المقارن ص٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سورة يونس، الآية ٥٩.

وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[2].

إن مدار القياس والعمل به هو العلة المستنبطة من الأصل، وبالتالي ينحصر مسار البحث في العلة، ومسالك استنباطها، ولا تتوجه الإشكاليات إلى بناء الدليل وشكله، وبما أن طرق كشف العلة ظنية، لعدم توقف القياس عادةً على العلة القطعية، فلا يصلح حينها أن يكون القياس طريقاً للحكم الشرعي، إلا إذا كان هناك مستنداً شرعياً يجوز العمل به، وقد ثبت فيما تقدم من البحث أن إجماع الصحابة إن تم لا تُعَدُّ مستند شرعي، لأن الصحابة إما أن يكون عملهم بالقياس معتمد على مستند شرعي من الرسولﷺ وحينها يجب أن يبينوا هذا المستند، وإما أن يكونوا ابتدعوا القياس من عند أنفسهم فلا حجة لهم فيما فعلوا. وعندما لم يجد الغزالي مفراً من هذا الإشكال عمد إلى المصادرة وإطلاق مسلمات غير مؤسسة كقوله «بل لو وضعوا القياس واخترعوا استصواباً برأيهم ومن عند أنفسهم لكان ذلك حقاً واجب الاتباع»[3]. فإذا ألزم الغزالي نفسه بمثل هذا المستند لحجية العمل بالقياس، فنحن أيضاً يكفينا الأصل القاضي بعدم حجية القياس إذا شككنا في حجيته.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

(٢) سورة يونس، الآية ٣٥.

(٣) الغزالي، المستصفى ص٢٥٣.

الأمر الثاني: إن إشكالنا ليس على القياس الجلي كقياس الأولوية أو كما يسمى بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب، كالحكم القاضي بحرمة ضرب الوالدين لأنه أولى من قول أف لهما كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ وقد منع بعضهم أن يكون هذا نوعاً من القياس بل عملاً بالظاهر.

وكذلك لم يكن الإشكال على القياس المنصوص العلة كأن يقول الشارع: «إن الخمر حرام لأنه مسكر» فنعرف أن علة حرمة الخمر الإسكار، فنقيس عليها كل سائل مسكر كالنبيذ، وقد استبعد أيضاً من كونه قياساً، لأننا لم نقس النبيذ على الخمر، وإنما النبيذ والخمر كليهما يرجعان إلى نص واحد وهو «كل مسكر حرام» فلا يعتبر أي واحد منهما الأصل والثاني فرع.

فينحصر إشكالنا على القياس المستنبط العلة التي يقوم الفقيه بتحصيلها بالجهد والفكر، ومحتوى الإشكال يكمن في كون العلل المستنبطة ظنية، فلعل الشارع لم يرتب الحكم على تلك العلة المكتشفة، قال ابن حزم «وإن كانت العلة غير منصوص عليها فمن أي طريق تُعرف ولم يوجد من الشارع نص يبين طريق تُعَرِّفها؟ وترك هذا من غير دليل يعرِّف العلة ينتهي إلى أحد أمرين، إما أن القياس ليس أصلاً معتبراً، وإما أنه أصل عند الله معتبر ولكنه أصل لا بيان له، وذلك يؤدي إلى التلبيس، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فلم يبق إلا نفي القياس»[1].

---

(١) السبحاني، مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه ص٢١١.

وللاحتراز من ذلك اشترط الأصوليون السنة مجموعة من الضوابط والمناهج لمعرفة العلة، وقد قسم الغزالي مسالك العلة إلى صحيحة وفاسدة، وقد حصروا مسالك العلة الصحيحة في العلة المدلولة بدلالات لفظية مثل:

١ ـ الدلالة المطابقية وهي دلالة اللفظ على تمام معناه.

٢ ـ والمدلول بدلالة التزامية وهي تشمل مفهوم الموافقة أو قياس الأولوية، ومفهوم المخالفة كمفاهيم الشرط والحصر، ودلالة الاقتضاء وهي ما يقصدها المتكلم ويتوقف صدق كلامه عليها، ودلالة الإيماء والتنبيه وهي ما يقصده المتكلم ولا يتوقف صدقه عليها.

٣ ـ والمدلول بدلالة الإشارة بأن تكون مدلولة بالمعنى الأعم وليس الأخص كالدلالة المستفادة من الجمع بين دليلين أو أكثر.

والطريق الثاني ما قام عليه إجماع، سواء كان على نفس العلة أو على حكم له علة مطردة.

والثالث: إثباتها عن طريق الاستنباط مثل «السبر والتقسيم، إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم أما غيرها فهي مسالك فاسدة.

والواقع أن كل هذه المسالك لا تفيد علماً قطعياً بالعلة إلا إذا قام دليل بالخصوص فيستفاد منه القطع بالعلة، وكل ما ذكروه من طرق هي منضبطة قام عمل العقلاء عليها لولا خصوصية أحكام الله التي لا تؤخذ إلا بالدليل القطعي أو الظني المستند على دليل شرعي، قال

الشيخ عبد الوهاب خلاف: «وخلاصة هذا المسلك أن المجتهد، عليه أن يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويستبعد ما لا يصلح أن يكون علة منها، ويستبقي ما هو العلة حسب رجحان ظنه، وهاديه في الاستبعاد والاستبقاء تحقيق شروط العلة بحيث لا يستبقي إلا وصفاً منضبطاً متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار، وفي هذا تتفاوت عقول المجتهدين، لأن منهم من يرى المناسب هذا الوصف، ومنهم من يرى المناسب وصفاً آخر.

فالحنفية رأوا المناسب في تعليل التحريم في الأموال الربوية، القدر مع اتحاد الجنس، والشافعية رأوه الطعم مع اتحاد الجنس، والمالكية رأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس.

والحنفية رأوا المناسب في تعليل الولاية على البكر الصغيرة، الصغر، والشافعية رأوه البكارة»[1].

ولم يستبعد الغزالي كون هذه العلل مظنونة ولكنه برر العمل بها وفقاً لرأي المصوبة الذين لا يرون للواقع حكماً مستقلاً وإنما يدور مع ظنون المجتهد، فقد ذكر في معرض رده على الذين أشكلوا على القياس لكونه مظنون العلة بستة إشكالات قال: «واحتمال الخطأ إنما يستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد وفي موضع يقدر أن ينصب الله تعالى أدلة قاطعة، يتصور أن يحيط بها الناظر، أما من قال

(١) عبد الوهاب خلاف ـ مصادر التشريع الإسلامي ص٦٥.

كل مجتهد مصيب فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى حتى يخطئ أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله تعالى في حق كل مجتهد ما ظنه عله فلا يتصور الخطأ ولكنه على الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه وإن كانت أدلة ظنية»[١].

واعتراف الغزالي بكون العلة ومسالكها مظنونة برغم تلك الشروط المنضبطة، وهو ما أردنا الوصول إليه، أما تعليل العمل بالظنون على مذهب المصوبة بأن حكم الله يدور مع ظن المجتهد لا أعتقد أن اليوم هنالك من يذهب إلى هذا الرأي، يقول الشيخ شمس الدين: «قد لا يوجد الآن بين فقهاء المسلمين من يقول بالتصويب»[٢].

وبهذا نجد أن عمل الأصوليين السنة قد تحكمت فيه التجربة الأولى للصحابة فدارت معهم الأصول حيثما داروا، كما نجد أن تجربة الصحابة تحكم فيها العمل بالرأي لحاجة المرحلة وقلة النص وعدم القدرة على استيعابه

وبقى أمامنا متابعة مراحل تكون الفقه في عهد التابعين والمذاهب الأربعة وانتهاءً بالفقه المعاصر.

---

(١) الغزالي، المستصفى ص٢٨٠.

(٢) محمد مهدي شمس الدين ـ مجلة الاجتهاد العدد التاسع ص٣٣.

الفصل الثاني

مصادر التشريع... بين نزاهة المنهج والتأثير السياسي

ـ الواقع السياسي وتأثيره على المسار التشريعي

ـ بوادر تكون المدارس الفقهية

ـ عهد تكون المذاهب الفقهية

ـ الاستحسان

ـ الاستحسان بنظر الأصوليين

ـ الاستحسان بين التحقق والامتناع

الواقع السياسي
وتأثيره على المسار التشريعي

بعد أن تحدد الامتداد الزمني للرسالة، بخيار تبني الأمة مسؤولية تحريك النص على جزيئات الواقع الممتد، ولم يتح المجال لخيار الوصاية المتمثل في أهل البيت عليهم السلام لتحمل تلك المسؤولية، بدأ يتجذر الانتماء اللاواعي للإسلام، وأصبح الذوق الخاص في اللامنصوص بصورة قاطعة، هو المنهج المحرك والمنتج للوائح التشريع الإسلامي، وبالتالي لا يمكننا التسامح مع تلك التجربة بناءً على المنظور العاطفي المثالي، طالما كان للأمة خيار آخر.

وكما بينا في الفصل السابق، أن التجربة الأولى للصحابة على مستوى التقنين والتشريع الفقهي، لم تكن بمنأى عن الإشكاليات المعرفية والمنهجية، حيث لم تورث لنا صورة خاصة لآليات قراءة النص أو ضوابط دستورية للحوادث التي تدور خارج المنصوص، وأكثر البحوث أكاديميةً لإيجاد توافق بين ذلك الواقع وبين ضرورات

المنهج لم تَجُدْ بأكثر من تبريرات مثالية ذات اتكاء إيديولوجي، ضمن النظرة المتفائلة إلى الصدر الأول من الإسلام باعتباره التجربة الأمثل والإنسان الكامل الذي لا يخضع لموازين الجرح والتعديل، لا لشيء إلا أنه حظي في أصل خلقه بتوافق وجوده مع وجود رسول الله ﷺ.

إلا أن تلك التجربة برغم ذلك كانت أقل عرضة لبوادر الانحراف التي اتّسعت فيما بعد لوجود بعض العوامل الموضوعية، ولخصوصية في الموضوع وليس في الوضع، فجعلت دور الصحابة يتحرك ضمن دوائر، ذات تصورات معهودة، وأبعاد محدودة، وذلك لكون المجتمع حديث عهد برسول الله ﷺ، مما يجعل عملية الاسترجاع طبيعة عفوية لمواقف الرسول ﷺ وأحكامه، فما زال المجتمع يستظل تحت ظلال روحه الطاهرة، ومازالت حرارة أنفاسه لم تبرد بعد، مما شكل حصانة جماعية تحافظ على ضوابط الإسلام العامة بسبب تلك الرقابة المعنوية المتولدة من الطاقة الحرارية التي أزكاها رسول الله ﷺ، وقد ساعد في ذلك أيضاً محدودية الحوادث المستجدة وبخاصة في مجتمع المدينة مركز الصحابة فقد كان محافظاً على نفس خصوصياته وطابعه العرفي الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، وهذا القدر من إيجابية التجربة يقابله تأثير سلبي تمثل في حصر التجربة بنموذج لا يمكن تكراره مما قلص من تأثيره التشريعي على الامتداد الزماني والمكاني للرسالة.

أما خيار الوصاية الذي اسْتُبْعِدَ فقد لعب دوراً مهماً في الحفاظ

على الرسالة من الضياع، فالمواقف التي سجلها التاريخ للإمام علي عليه السلام الامتداد المفترض للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والمسؤول الشرعي للقيادة والتقنين الفقهي، كشفت عن نظرة بعيدة لمستقبل الرسالة فكان بإمكانه أن يطلق فتيل الثورة على الواقع الذي تسلل إلى مراكز القيادة وغير كل المعادلات المفترضة، ولكنه اكتفى بالتحفظ على مجريات الأحداث وتحديد بعض الملاحظات التي تبقي مصلحة الرسالة العلياء ولا تخدش بوحدة المسلمين، فعندما تتزاحم المصالح ويتعارض المهم مع الأهم حينها تبرز الحكمة في تقديم المصالح وترتيب الأولويات، فحق الإمام عليّ عليه السلام في الخلافة وتوليه مقاليد الأمر مصلحة واضحة ولكنها إذا تعارضت مع مصلحة الإبقاء على الرسالة والحفاظ على وحدة المسلمين لا بدّ أن تتراجع أمام المصلحة العليا، لأن التجربة الإسلامية مرت بمنعطف خطير كان من الممكن أن يؤدي بالتجربة في أول خطاها، فمضافاً إلى المعارضة السياسية للإمام عليّ عليه السلام وتسلم تيار المعارضة للحكم كان هناك أخطار داخلية وخارجية تتربص بالإسلام، فقد كان هناك تيار عريض من المنافقين الذين يمكن أن يزداد عددهم من المؤلفة قلوبهم وحديثي العهد بالإسلام المتذبذبين في انتمائهم إذا حدث صِدام مسلح بين رموز وقيادات الإسلام، هذا مضافاً للخطر المتمثل في قبائل المشركين والموتورين من حروب الإسلام فقد تكون الثورة بيئة صالحة لتنفيذ أغراضهم، هذا إذا أخذنا في الحسبان الخطر الكبير الذي كانت تمثله إمبراطورية الفرس والروم كحضارتين تخشيان من تجربة المسلمين، فنظرة الإمام عليّ عليه السلام

الواعية وخوفه على مسيرة الإسلام جعلته يتنازل عن حقه في الحكم والخلافة فالأمر دائر بين أن يسير الإسلام مع وجود بعض المشكلات وبين أن تتوقف المسيرة، فقد تشابه هنا موقفه بموقف هارونعليه السلام عندما وجد نفسه مخير بين أمرين بين التعرض للسامري ومنع عبادة العجل وبين الحفاظ على وحدة بني إسرائيل، فقدم هارون المصلحة العليا فقال: ﴿خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ هذا التشابه قد تنبأ به رسول اللهصلى الله عليه وآله كإشارة لموقف الإمام عليّعليه السلام المعد سلفاً فقال: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى».

وهذا الموقف الذي حافظ على مسيرة الإسلام، أكسب خصوصية للإمام عند الخلفاء الذين كانوا يرجعون إليه في كثير من الأمور حتى قال الخليفة الثاني: «لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو حسن»[1] وقال: «لولا علي لهلك عمر»[2] كما سجل لنا التاريخ كثيراً من المواقف التي تدخَّل فيها الإمام عليّعليه السلام وحسم فيها الخلاف حتى لا تصبح مهمة تفسير التشريعات امتيازاً للجهة الرسمية الحاكمة كما أصبحت كذلك فيما بعد.

وما إن بدأت تتداعى تلك الظروف التي حافظت بشكل ما على تلك التجربة وأكسبتها صبغة الخلافة الراشدة، حتى فتح الباب أمام

---

(١) ابن شهر آشوب، مشير الدين أبي عبدالله، مناقب آل أبي طالب، ج١، ص٣١١، الطبعة الأولى، نشر المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.

(٢) البكري، عبدالرحمن أحمد، من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، ص١٥١، الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت.

تداعيات الأحداث المتغيرة بعد حركة الفتوح فتزايد الإحساس بالسلطة، وضعف الانتماء الديني وبدأت تتراجع فعالية الإسلام الرسالية في نفوس المسلمين كما بدأت تتشكل بوادر العنصرية العربية في قبال القوميات الجديدة وعادت بذلك قيم الحياة القبلية من جديد: «إن نزعة الحكم في عهد الأمويين بدأت باتجاه عنصري يثير في النفوس عوامل العصبية ونظام الملك، فعندما قرأ مروان بن الحكم عامل معاوية على المدينة كتاب معاوية لأخذ البيعة ليزيد في مسجد المدينة هاج القوم وماجوا، وقال عبد الرحمن بن أبي بكر: ما لخيار أردتم لأمة محمد، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل»[١]. فكانت الهرقلية تعبير دقيق لملامح المرحلة المقبلة، بعد أن تكالب أصحاب المصالح على تيار الرسالة المتمثل في الإمام عليّ عليه السلام فكانت الجمل وصفين تلك الحروب الطاحنة رمزاً واضحاً لصراع التأويل بين ما يريده الله وما تريده الأمة بزعامة معاوية «وقد تأسست الدولة الأموية، في هذا المناخ الثوري، نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد علي وانتصر فيها. ولم يكن هذا الانتصار سياسياً وحسب، وإنما كان كذلك انتصاراً ثقافياً. كان منحى العمل عند معاوية يتمثل في فن استغلال العالم، وكان منحى العمل عند علي يتمثل في فن تحرير العالم. معاوية تيار تثبيت لما هو راهن، وفقاً لما استقر وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث، أما علي فتيار عودة تأصيل إلى الأصل الأول، النبي وبدأ منه»[٢].

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان ص١٩٤.

(٢) أدونيس، علي أحمد، الثابت والمتحول ج١ ص٧٦.

فما أن استتب الوضع لهذا التيار العريض من طبقة الأرستقراطية والنفعية بقيادة معاوية بن أبي سفيان سنة ٤١هـ وأرسيت دعائم الحكم الأموي حتى بدأت في دمشق حركة تشريعية جديدة تختلف شكلاً ومضموناً عن تجربة المدينة المنورة حيث يحمل هذا النمط الجديد من القيادات أولويات بعيدة عن الدين والرسالة «أما معاوية نفسه، فكان قد نشأ في وسط أغلظ الجاهليات القبلية التي حاربت الإسلام وأعرافه حتى أخضعها الإسلام بقوة السيف، نشأ فيها حتى صلب عوده، وانتقل على كبر سنه من مكة بعد فتحها إلى المدينة، ومن الجاهلية إلى الإسلام، ولم يمكث في المجتمع الإسلامي الناشئ إلا وقتاً قصيراً لا يكفي ليتطبع فيه بالطبع الإسلامي الجديد ويتمرن عليه ليستطيع أن يؤثر على ذلك المجتمع ذي الحضارة الرومية الذي امتدت حضارته إلى آماد بعيدة في الدهر، بل هو الذي تأثر به»[1]، فقد بدأ هذا العهد ولم يستصحب إلا نظام الملك والسياسة وفرض السيطرة والنفوذ وطويت بتعبير المؤرخين فترة الخلافة الراشدة، «إنها جنحت إلى سياسة الملك التي تهتم بتقوية نفوذها، واستقرار الأمر لها دون التزام لسيرة الخلفاء الراشدين اعتصاماً بالدين ووقوفاً عند حدوده»[2]، فلا بدّ أن تقيم هذه التجربة ـ ضمن الصبغة العامة لتلك المرحلة وهي الملك والسياسة وبالتالي يبقى الحديث عن نهضة تشريعية أو المساهمة في بناء نظم منهجية للاستنباط ـ حالة من المثالية ترى تجربة المسلمين حلقات

---

(١) العسكري، السيد مرتضى، ملخص معالم المدرستين، ص٢٦٩.

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٩٤.

متكاملة تضفي كل تجربة حالة جديدة من الوعي لمضامين الدين وأهداف الرسالة، في حين أن التصور العام لمراحل التاريخ الإسلامي كانت ارتجالية ولم يكن معداً لها سلفاً بحيث تكون كل مرحلة إضافة مقصودة لتكامل التشريع، فلو تم الأمر لسعد بن عبادة في السقيفة لتغير مجرى الأحداث، ولو قتل علي معاوية في صفين لما تحققت تجربة بني أمية، ولو لم يكن التحكيم ورفع المصاحف لما كان الخوارج، وهكذا فكل أحداث التاريخ كانت رهينة لظروفها التاريخية.

أما العامل الآخر الذي جعل تجربة الأمويين تختلف عن التجربة الأولى هو توسع الدولة وامتزاج المسلمون بعناصر ذات ثقافات مختلفة خلقت حالة من الانفتاح على مصادر جديدة للمعرفة، وأشكال جديدة من التشريعات والقوانين كالتي كانت عند الرومان والفرس، مما أدّى إلى مواجهة الواقع الجديد بمتغيرات وقضايا مختلفة لم تكن تجربة التشريع الإسلامي مهيأة لها، فلم يكن هنالك ضير عند حكام بني أمية أن يعملوا بالنظم القديمة نفسها ما دام ذلك يبقي سلطانهم «والمبدأ الأساسي لسياسة الأمويين الذي فرضته الظروف كان هو الاحتفاظ بالبنية الإدارية القائمة في البلاد المفتوحة، وكان هذا هو المدخل الطبيعي الذي تطرقت إليهم منه كثير من المفاهيم والنظم التي تمتد بجذورها إلى حضارات أخرى، فجاء الوضع القانوني لأهل الذمة عند الأمويين على غرار وضع الأجانب في الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى حدّ كبير»[١].

---

(١) في تاريخ التشريع الإسلامي. ن.ج. كولسون ص٥٠.

وهذا التأثير حالة طبيعية عند التقاء الثقافات لا يتوقف على جمع الشواهد واستحضار النماذج، وإنما الإشكال الذي واجه تلك التجربة هو عدم التأهل لمواجهة تلك المتغيرات التي تحركت بشكل متسارع في حين أن الأمة لم تكن على حالة من النضج في استيعاب قوانين الإسلام وطرق استنباطها، فلم تورث المدينة المنورة حاضرة الإسلام الجديدة في دمشق أي مناهج استنباطية تستوعب المرحلة، وذلك لفقدان هذه المناهج من الأساس، علاوة على تبدل الظروف الموضوعية بين البلدين، ويمكن أن يضاف إلى هذا تأثير الحروب التي دارت قبل استتباب الأمر لبني أمية التي راح ضحيتها آلاف الصحابة الذين كان يُرجى منهم المساهمة في تطوير العمل الفقهي، مضافاً إلى ضياع السنة التي لم يكتب لها الحفظ إلا في صدور الرجال، كل ذلك عوامل ساهمت في تدني العمل الفقهي في العهد الأموي، الذي لم يسجل أي إضافة إلى عمل الصحابة في التجربة الأولى، التي لم نرث منها إلا الإطلاق القاضي بعمل الصحابة بالقرآن والسنة والرأي فتتضاعف بذلك المشكلة وتزداد الحيرة في البحث عن المنهج.

والجدير بالملاحظة أن المسلمين ما إن وصلوا إلى هذا العهد، حتى كانوا مشارب متعددة ليس في التوجه السياسي فحسب، وإنما كان هناك تعدد فكري ثقافي معرفي تمخض منه مجموعة من المذاهب كالخوارج والقدرية والمرجية ناهيك عن طرفي الصراع الجماعة المتمثلة في الخط الأموي وتيار الشيعة، وبالتالي ليس هنالك نمط محدد في التفكير التشريعي يجوز لنا نسبته إلى الإسلام من غير

تأسيس، ولم تكن الأجواء الفكرية منفتحة لتسع المساحة الفكرية الجميع، وإنما النمط الذي يدعم من السلطة هو الذي يكتب له الشرعية وبالتالي لم يكن التيار الأموي حيادياً في تعيينه للمفتين والقضاة «ومن حيث كان القضاة موظفين يتبعون السلطة السياسية فقد التزموا بطبيعة الحال بما تصدره إليهم السلطة من أوامر وتوجهات»[١]. ومع ذلك لم يكن الخلفاء الأمويون يحملون هماً معيناً في نظام التقنين الذي يتعلق بتكاليف العباد، فلم تبذل السلطة أي جهود حقيقية لتوحيد نظام الإفتاء وأحكام القضاء ولذا كان هناك تعدد فقهي يتبع كل ما يراه القضاء. وقد ساعد في ذلك تعدد الأعراف في الأقاليم الإسلامية فقد كان يتبع كل قاضٍ أعراف منطقته (وهكذا خضعت المادة الأساسية للقانون العرفي المحلي أثناء العهد الأموي إلى التغير، لتتناسب مع التشريع القرآني، ممزوجة (هذه المادة) بسنن الأمويين الإدارية، ومتشربة بعض عناصر النظام القانونية الأجنبية. وهكذا تم التطور في هذه الفترة على نحو اتفاقي، فإن مزج هذه المواد المتباعدة الأصول والمتنافرة تم بدون خطة، وعلى نحو عرضي، لا يخضع إلا لما يصل إليه كل قاض من القضاة باجتهاده. وفي ثنايا هذا الحشد المتنافر لنسيج العمل القانوني ـ الذي أسهم فيه عدد من الجهات الإدارية مثل الشرطة وعمال السوق بالإضافة إلى القضاة ـ أوشك العنصر الديني أو القرآني بخاصة أن يبعد عن بؤرة الاهتمام»[٢].

---

(١) مصدر سابق ص٥٣.

(٢) مصدر سابق، ص٥٩.

وهكذا اتّسعت الهوة بين الإسلام كمصدر تشريعي وبين الواقع القانوني السائد في النظام الأموي، وقد أصبح هذا الأمر واضحاً للعيان بعد أن بدأ أتقياء الصاحبة والتابعين التململ من تصرفات بني أمية فبدأت الثورات تتحرك هنا وهناك، وقد كشفت ردة فعل الأمويين اتجاه تلك الثورات عدم اكتراثهم للإسلام ورموزه، فهدمت الكعبة واستبيحت المدينة، وقتلوا كبار الصحابة، وانتهكت حرم الله، ومن ثم كانت فاجعة كربلاء الأليمة التي استشهد فيها الإمام الحسين وخيار أهله وأصحابه، كل ذلك دل على المفارقة بين التوجه الأموي والإسلام «ومن الناحية السياسية أسفرت هذه المراجعة عن وجود موجة عداء بالغة تجاه النظام الحكومي القائم.

وأصبح الأمويون موضع السخط العام باعتبارهم حكاماً غاب عنهم جوهر المبادئ الدينية في غمرة تعطشهم للسلطة الدنيوية. وغَذَّى هذا السخط تململ الفرس وغيرهم ـ من الداخلين في الإسلام المعروفين بالموالي ـ من مظاهر التميز العنصري للسيطرة العربية، ليستغله أولئك الطامحون إلى اغتصاب السلطة لأنفسهم. وقد تطلع الضمير الإسلامي القلق بحثاً عن خلاصه إلى العودة إلى سياسة التقوى والصلاح التي جرى عليها خلفاء المدينة، الذين صار ينظر إليهم ـ في مقابلة من جاء بعدهم من الخلفاء ـ على أنهم هم الراشدون»[1]. وكما يقول أدونيس: «إذا صح أن نستعير عبارة هيجل في وصف المجتمع

---

(١) مصدر سابق، ص٦١.

البرجوازي بأنه مملكة العقل الحيوانية، فمن الممكن القول: إن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية»[1].

وقد أسفر هذا الضمير المتنامي في الأمة وجود علماء من صغار الصحابة وكبار التابعين كان لهم حلقات علم في كل حواضر الإسلام، مما شكل فيما بعد بنية الفقه الإسلامي الأولى للمدرسة السنية المتمثلة في مدرسة الرأي بالكوفة والحديث بالمدينة، ولكن بقيت هنالك مساحة فاصلة بين فقهاء المساجد وبين الواقع مما جعل الفقه يدور في إطار نظري، لا يتدخل في العمل القانوني للدولة وإنما صب جل جهده في الأحكام التي تتعلق بالفرد في بنائه السلوكي وعلاقته بالله.

وقد أسفرت تلك الثورات المتلاحقة الإطاحة بالنظام الأموي، وكان ذلك انتصاراً للخط الشيعي الذي قاد الثورة بعنوان الرضا من آل محمد، لولا سرقة تلك الجهود لحساب بني العباس الذين حرفوا المسيرة في غير اتجاهها، وبدأت في عهدهم تجربة جديدة حافظت على ملامح بني أمية نفسها في الحفاظ على السلطة مع إضافات جديدة تعلقت بنظم الإسلام ومبانيه الفكرية، حيث نشطت في عهدهم ترجمة الكتب اليونانية والفلسفات القديمة مما خلق أنماطاً جديدة للتفكير الإسلامي ما زالت آثارها إلى اليوم، وبما أن شعار بني العباس كان هو العودة إلى الإسلام فقد فتح الباب أمام الفقهاء الذين وجدوا بعض الاحترام من الدولة، كما عينت بعضهم في منصب قاضي القضاة، بيد

---

(١) مصدر سابق. الثابت والمتحول ج١ ص٨٣.

أن هذا لا يعني أن العباسيين كانوا يتعاملون بشفافية في هذه الأمور حتى يكون نظام القضاء ذا سيادة واستقلالية، مما جعله رهينة التوجه السياسي للدولة «ولئن صور العباسيون أنفسهم خداماً للشريعة، وسياساتهم راجعة إلى أحكامها، فإنهم لم يكونوا على استعداد لقبول استقلال المحاكم»[١] وبرغم ذلك فقد ساعد هذا الانفتاح على نشاط الحركة العلمية ونمو حركة الفقه، كما أن المناهج اليونانية والعلوم الفلسفية خلقت تحدياً جديداً أمام فقهاء الإسلام، فقد كشفت هذه العلوم الجديدة عن ضرورات المنهج وأسس التفكير وقواعد البناء المنطقي، مما ساعد على ظهور علم أصول الفقه ومناهج الاستنباط الفقهي.

وما أردنا الوصول إليه من هذه اللمحة للوضع السياسي والظروف المحيطة هو إيجاد ربط بين تطورات الواقع وتطور الفقه، وإلى أي مدى يمكن أن تؤثر السياسة العامة للدولة بمسارات التشريع «فلا تنموا الدراسة الفقهية كظاهرة مفصولة عن الحياة الاجتماعية والمحيط والعوامل المحيطة، ولا يمكن عزل الفقه عن المؤثرات التي تتدخل في تكوين (التاريخ البشري) وإنما يجب ربط هذه الظاهرة بغيرها من الظواهر والعوامل المحيطة والزمنية ليتاح لنا أن نتعرف على عوامل النمو والرشد فيها، وتأثرها بها»[٢].

---

(١) مصدر سابق، في تاريخ التشريع الإسلامي ص١٦١.

(٢) الآصفي، محمد مهدي، مقدمة الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ص٢٤.

بوادر تكون المدارس الفقهية

تجربة الصحابة في التشريع كان لها تأثيرها الممتد على كل مراحل التشريع، وأكثر المدارس التشريعية انفتاحاً كانت ترتكز على المأثور من تلك التجربة، بل الدراسة الأصولية المتأخرة كانت تعتمد على رأي الصحابة لإثبات حجية الأصل كما تقدم في الفصل السابق من استدلال الغزالي والفخر الرازي في إثبات حجية القياس «أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من أحد منهم»[1] ومن هنا لم تخرج المدارس الفقهية المتمثلة في مدرسة الرأي ومدرسة الحديث عن هذا الإطار المرسوم، وذلك لأن الفهم السني للدين يرتكز على خيار الأمة في تبني مسؤولية التشريع، وبرغم أن هذا الخيار يفتح الطريق أمام الإبداع لأن جوهره يختلف عن التقليد والاتباع، إلا أننا نجد أن هذا التوجه اعتبر الإبداع حالة من الابتداع المنهي عنها، ونتج ذلك بسبب عدم التأسيس

(١) الحكيم، محمد تقي، أصول الفقه المقارن، ص٣٤٥.

المنهجي لهذا الخيار الذي طرح في ظروف كان المقصود منها مكاسب سياسية وليس حرصاً على حق الأمة، لأن الخيار لم يظل مفتوحاً وحقاً مطلقاً للأمة، ومن هنا مُنح القائمون على هذه التجربة حالة من القداسة حتى تحولت بشكل تدريجي إلى جزء من الوعي الإسلامي، ولذا نجد المتبنين لهذا الخط حرصوا على فرض هذه التجربة كجزء من الدين، فعندما عرضوا الخلافة على الإمام عليّ عليه السلام بعد الخليفة الثاني اشترطوا عليه شرطاً استراتيجياً يتحرك في عرض واحد مع بقية الشروط وهي «أن يحكم بكتاب الله وسنة الرسول وسنة الشيخين من بعده» فحصروا بذلك الدين في ثلاثة أطر لا تتمايز إلا تمايزاً ترتيبياً، فرفض الإمام هذا الشرط حتى لا يمنح القداسة لتلك التجربة فقال: أما كتاب الله وسنة الرسول فنعم وأما سنة الشيخين فلا، وعندما قبل عثمان بهذا الشرط ونصب خليفة رسم بذلك طريقاً للأمة لا يمكن تعديه، مما شكل عقدة التجاوز على ما هو موروث وأصبح حاجزاً أمام إبداع المسلمين، «كان التنظير الاتّباعي يهدف إلى خلق وعي مطابق لبنية النظام القائم، وعي يمارس الطاعة والخضوع، بحيث تكون الغاية من وجود الوعي هي المحافظة على هذا النظام»[1].

والغريب في الأمر أن كلا المدرستين في الكوفة والمدينة تختلف اختلافاً جذرياً في مناهجها وطرق استنباطها، إلا أن كلاً منهما يرتكز

---

(١) مصدر سابق، الثابت والمتحول ج١ ص٨٣.

على عمل التجربة الأولى، فترجع اللبنات الأولى لمدرسة الرأي إلى عمر بن الخطاب الذي تميز بالعمل بالرأي، وانتقلت هذه الطريقة إلى العراق عن طريق عبد الله بن مسعود الذي تأثر بطريقة عمر إلى درجة أنه قال: «إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم»[1] وبذلك يكون عمر أرسل أقرب الناس إلى منهجه إلى أهل الكوفة ليعلمهم، «فاعتبرت مدرسة ابن مسعود بالعراق نواة لمدرسة الرأي، حتى نسب إليها بعض التابعين فقيل ربيعة الرأي»[2]، أما مدرسة المدينة فقد تأثرت بعمل بعض الصحابة أمثال زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر «وقد عرف عن ابن عمر حرصه الشديد على تتبع آثار الرسول ﷺ والاعتزاز بها وتأثر بهذا تلاميذه الذين حملوا العلم بهذه المدرسة وفي مقدمتهم سعيد بن المسيب الذي أكب على جمع الآثار، وفتاوى الصحابة»[3].

وقد تميزت هذه المدرسة برفضها الشديد للعمل بالرأي وكانوا يتوقفون في الفتيا إذا لم يجدوا نصاً من قرآن أو سنة، وكان هذا الموقف من الرأي موقفاً سلبياً حيث لم يُوجدوا بدائل لمعالجة الحوادث المتغيرة الخارجة عن النصوص، ولذلك وصفوا من قبل أهل الرأي بعدم الفهم وقلة الدراية، كما أن أهل الرأي لم يضعوا ضوابط منهجية لتلك الآراء مما يجعل تحفظات أهل الحديث تنطوي على دوافع صحيحة، ومن هنا لا يمكن أن نقبل ذلك التصور الساذج الذي يرى كلا المدرستين

---

(١) مصدر سابق، تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٢٥.

(٢) مصدر السابق ٢٢٦.

(٣) مصدر سابق، ص٢٢٧.

تعبير عن الإسلام وتكاملاً طبيعياً لمناحي التشريع، ومهما نكن إيجابيين في النظر لا يمكن أن نغفل عن ذلك الاختلاف الجوهري الذي كان حاضراً عند أصحاب المدارس أنفسهم، فقد سئل الشعبي عن مسألة في النكاح فقال: إن أخبرتك برأيي فبُل عليه. وقال أيضاً ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله ﷺ فخذوه، وما كان من رأيهم فاطَّرِحوه في الحش. وقال سفيان بن عيينة: اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه، وقال ابن شهاب: دعوا السنة تمضي لا تعرضوا لها بالرأي «وكان رجال الحديث من أكثر الناس نقداً لأبي حنيفة وثورة عليه، وكانوا يقولون عنه بأنه قد أكثر من استعمال الرأي والقياس وأن ذلك من قبيل اتّباع الهوى، ولذلك فقد جرحه عدد من العلماء، ومنهم الإمام البخاري الذي عده من الضعفاء والمتروكين ولم يرد عنه أي حديث في صحيحي البخاري ومسلم»[1].

وبالتالي لا نقبل لحركة التشريع أن تُرسم بهذه الصورة الارتجالية تتحكم فيها ظروف المدينة فتنتج فقهاً جامداً على النصوص، أو تكون النصوص هي موضع النقص لعدم مجاراتها لحوادث العراق المتغيرة فيتحول المجتهد إلى مولد لأحكام الله وفق قاعدة التصويب، وفي اعتقادي أن هذا الاختلاف الذي حدث لم يكن نتيجة لعوامل الظروف فحسب كما حاول الباحثون في تاريخ التشريع إرجاع السبب إليها، وإنما يرجع لعدم وضوح الرؤية في عمل الصحابة الذي تستند إليه كل

(١) النبهان، د. محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي ص٢٣٧.

المدارس الفقهية، فبينما نجد من بين الصحابة من يعمل بالرأي ويأمر به نجد من بينهم من يمتنع وينهى عنه بل قد تجد التناقض عند الصحابي الواحد، فبينما هو يعمل بالرأي حتى مقابل المنصوص، كما عمل عمر في منع سهم المؤلفة قلوبهم وزواج المتعة ومتعة الحج، نجده ينهى عن الرأي كقوله: اتقوا الرأي في دينكم، ولا يحمل الرأي المنهي عنه إلى أنواع القياسات الفاسدة و تخرصات الظنون بينما يحمل العمل الباري إلى الرأي القائم على أسس علمية كما حاول بعض الباحثين كما يقول الدكتور محمد النبهان: «ولهذا فإن السلف الصالح عندما يتحدثون عن الرأي مدحاً أو ذماً فإنما يريدون صوراً معينة يستخدم فيها الرأي بطريقة صحيحة أو خاطئة»[1] لأن كل ما وصل إلينا هو القول بالرأي فقط ولم نجد كلام للصحابة يفصل في أنواع الرأي، فبالتالي لم يكن هناك تصور واضح لموضوع الرأي عند الصحابة على أساسه نقوم بتوجيه الأحاديث إلا أن يكون على نحو الجمع التبرعي، ومن هنا لا يمكن لأهل الحديث أن يعيبوا على أهل الرأي أو أن يعيب أهل الرأي على أهل الحديث، طالما كلاهما يستندان إلى عمل الصحابة، ولا يمكن أن نصحح مسار دون غيره إلا إذا أخضعنا تجربة الصحابة للنقد والتصحيح، أما أن نحكم على كلا المسارين بالصحة والصواب فهذا مما لا يقبله العقل. وحينها يبقى الكلام إلى أي مدى نجح الفقه السني في إيجاد توافق بين المدرستين

---

(١) مصدر سابق، ص١٣٩.

بحيث يرسم ملمحاً واحداً لنمط التشريع «ولو أن كلاً من الاتجاهين الفقهيين قد اتجها اتجاهاً وسطاً من حيث الالتزام بمقتضى منهج تجنب رغبة التضييق ورعاً، ورغبة التوسيع تيسيراً، لاستطاعا أن يكونا أكثر قرباً من بعضهما، ولتجنبا الكثير من مواطن النقد الذي كان كل فريق يوجهه للفريق الآخر»[1]، وقد حدث هذا التوافق بالفعل على يد الشافعي الذي تتلمذ على المدرستين، وتميز بقدرة فائقة في إيجاد أصول مشتركة نقحت موارد الخلاف، حتى أصبحت الأصول التي وضعها في كتاب الرسالة هي الخطوة الأولى التي ثار على أثرها كل علماء الأصول السنة. وقد تحدث في هذا الكتاب عن الناسخ والمنسوخ، وخبر الواحد، والإجماع والقياس والاستحسان «ومما لا شك فيه أن الإمام الشافعي كان العالم المؤهل للقيام بهذا العمل الرائد، فهو الإمام الذي استطاع أن يجمع بين منهجي المدرستين التقليديتين المتنافستين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، ومن خلال دراسته العميقة لفقه الحديث ولفقه الرأي استطاع أن يقدم إلى علماء عصره كتاب (الرسالة) الذي يعتبر بحق من أهم الكتب الرائدة في الفكر التشريعي في الإسلام»[2].

---

(١) مصدر سابق، ص١٥٧.

(٢) مصدر سابق ص٢١٥.

عهد تكون المذاهب الفقهية

سمي هذا العهد بعصر الفقه الذهبي أو عصر ازدهار الفقه وهو ما بين القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الرابع حيث نما فيه الفقه نمواً عظيماً، وأصبح يتخذ طابعه الخاص في رجالاته وآلياته ومدارسه المتميزة، بل هو العهد الذي رسمت فيه معالم التشريع السني الذي لم يزل يعمل به إلى الآن، فهو عصر كبار الفقهاء المجتهدين الذين تربعوا على منابر الفقه من دون منازع على طول امتداد الزمن، وفي هذا العهد يمكننا معرفة نمط التفكير الفقهي ومناهج فهم الشريعة وطرق استنباط الأحكام في العقلية السنية لأن فيه دوّن الفقه وضُبطت قواعده «وفي هذا الدور ظهرت المذاهب الإسلامية وتميزت معالمها ووضحت اتجاهاتها وصار لكل مذهب أتباع كثيرون ينشرون آراءه وينهجون نهجه»[1].

لم يتمخض عن هذا العهد فقط المذاهب المعروفة ـ المذهب

---

(١) زيدان، د. عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٢١.

الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي ـ بل كانت هناك مذاهب متعددة لم يكتب لها الخلود والبقاء كمذهب الحسن البصري، ومحمد ابن عبد الرحمن بن أبي ليلى، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وليث بن سعد، وأبي ثور إبراهيم بن خالد، وأبي جعفر محمد بن جرير الطبري وآخرين. ولا يهمنا الآن مناقشة الدواعي التي كتبت للآخرين الخلود، لأنها تستتبع مناقشة المناخ السياسي والظروف التي خدمت تلك المذاهب، فالترجيح لم يكن قائماً على دواعٍ ذاتية يقتضيها نفس المذهب أو الإمام.

وما يهمنا هنا هو البحث عن آليات الاستنباط وطرق استخراج الحكم الشرعي في هذه التجربة التي ما زالت إلى يومنا، ولذا سوف نصرف النظر عن البحث عن أئمة المذاهب وتاريخهم واستعراض آرائهم[1]، ونكتفي بنقاش الأصول التي ارتكزوا عليها في الاستنباط، وبما أننا تناولنا في الفصل الأولى موضوع القياس، سوف نخص البحث هنا بموضوع الاستحسان مرتكز مدرسة الرأي، والمصالح المرسلة مرتكز مدرسة المدينة.

---

(١) وقد تطرقت لهذا الموضوع في كتابي الحقيقة الضائعة فصل المذاهب الأربعة تحت المجهر.

الاستحسان

اشتهر أبو حنيفة بالاستحسان في استنباط الأحكام المتغيرة وترتبت على أساسه كثير من أحكامه الفقهية، قال محمد بن الحسن: «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا استحسن لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل فيدعون جميعاً ويسلمون له»[١]، وقد تبناه مالك أيضاً حتى قال فيه: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[٢]، أما الشافعي فلم يعترف بحجية الاستحسان واتخذ اتجاهه موقفاً سلبياً إلى درجة أنه قال: «من استحسن فقد شرع»[٣]، فهذه الآراء المتباينة بين أقطاب الفقه تكشف عن أزمة حقيقية في مناحي التشريع الإسلامي، ولا يمكن تبسيط هذا الاختلاف من أجل رسم صورة ذات نسق واحد لمناهج التشريع، فقد تعبد الأحناف والمالكية على ضوء الاستحسان الذي

(١) الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٥٥.
(٢) أصول الفقه المقارن ص٣٦٣.
(٣) مصدر سابق.

يعتبر عند الشافعي نوعاً من الافتراء على الله والتشريع المحرم، ومن ثم يقال بكل بساطة ماكرة: إن كل المذاهب هي صورة واحدة للفقه الإسلامي، فإما أن يكون الشافعي صائباً في حكمه فحينها أبطل الفقه الحنفي والمالكي المستند على الاستحسان، وإما أن يكون مخطئاً فيكون بذلك فوَّت على نفسه وأتباعه كثيراً من الأحكام التي كان الاستحسان مصدراً لها، وكل الذين حاولوا تبسيط الخلاف بين الفقهاء حول الاستحسان كانوا يوجهون كلام الشافعي إلى الاستحسان النابع عن الهوى، كما يقول دكتور عبد الكريم زيدان: «الاستحسان مصدر من مصادر الفقه المعتبرة لأنه ليس إلا أخذاً بقياس أو بدليل آخر. . . أما من أنكره من العلماء كالشافعي فإنه أراد بالاستحسان اتباع الهوى وتشريع الأحكام بغير دليل»[1] ولا يمكن قبول هذا الكلام كتأسيس علمي لحل الإشكال، فالشافعي الذي أسس للقياس وبرهن على حجيته لا يمكن أن يكون بهذه الغفلة عن وجود مناحي وطرق علمية للاستحسان، أو أن يكون هناك أدلة شائعة ومتعارفة عند أصحاب الاستحسان غائبة عنه، وإذا فرضنا وجود ذلك لا ينفي هذا الفرض احتمال العمل بالهوى لأن الهوى لا يمكن تحديده بذلك المعنى الفاضح وإنما مجرد العمل دون دليل واضح يرتكز على حجة شرعية يكون نوعاً من الهوى، فليس الأمر دائراً على تصنيف الاستحسان بين ما هو هوى أو غيره، وإنما دائر بين إثبات حجية للاستحسان أو كونه

---

(١) مصدر سابق، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٦٩.

عملاً بالهوى، وبما أن العاملين بالاستحسان لم يرصدوا طريقة محددة ذات معالم واضحة حينها يتساوى كلا الاحتمالين: العمل ضمن قواعد أو الهوى، ولا يبقى مرجح إلا الثقة العامة في الفقيه، وهذا لا يكفي في باب التأصيل «وقد يكون منهج الشافعي قريباً من منهج أبي حنيفة ومالك فيما يتعلق بالرأي إلا أن الشافعي استطاع أن يربط منهجه فيما يتعلق بالرأي والاستنباط بالقرآن والسنة، فأخذ بالقياس ووسع نطاقه لارتباطه بالنص في الوقت الذي أغلق باب الاستحسان لئلا يكون الحكم بالهوى، والاستحسان عند مالك وأبي حنيفة لا يعتمد على الهوى على وجه التأكيد، إلا أن صلته بالنص لم تكن واضحة كما هو الأمر في القياس الذي اعتمده الشافعي»[1].

وأرى من المفيد هنا نقل بعض كلام الشافعي حول الاستحسان في الجزء السابع من كتاب الأم كما ذكره الشيخ محمد الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٣٤ جاء فيه «لا يجوز لمن أستأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم ولا يختلفون فيه أو يقاس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ ولم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهى، من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد

(١) مصدر سابق، ص٢٧٣.

أجاز لنفسه أن يكون في معنى السدى وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى ورأى أن قال أقول بما شئت وادع ما نزل القرآن بخلافه في هذا، وفي السنن مخالف منهاج النبيين وعوام حكم جماعة من روي عنه من العالمين. ثم قال: ومن قال استحسن لا عن أمر الله ولا عن أمر رسول الله فلم يقبل عن الله ولا عن رسول الله ما قال ولم يطلب ما قال بحكم الله ولا بحكم رسول الله وكان الخطأ في قول من قال هذا بينا بأنه قد قال أقول وأعمل بما لم أؤمر به ولم أُنْهَ عنه وبلا مثال ما أمرت به ونهيت عنه وقد قضى الله بخلاف ما قال فلم يترك أحداً إلا متعبداً. ثم قال: ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم ولا قياس كان محجوباً على لسانه ومعنى ما لم أعلم فيه مخالفاً. فإن قيل: ما هو؟ قيل: لا أعلم أحداً من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأي نفسه إذا لم يكن عالماً بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لتفصيل المشتبه. فإذا زعموا هذا قيل لهم: ولم لم يجز لأهل العقول التي تفوق كثيراً من عقول العلم بالقرآن والسنة والفتيا أن يقولوا فيما قد نزل مما يعلمونه معاً أن ليس فيه من كتاب ولا سنة ولا إجماع وهم أوفر عقولاً وأحسن إبانة لما قالوا من عامتكم. فإن قلتم: لا علم لهم بالأصول، قيل لكم: فما حجتكم في علمكم بالأصول إذا قلتم لا أصل ولا قياس على أصل؟ هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون بالأصول القياس عليها أو أجاز لكم تركها؟ فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم لأن أكثر ما يخاف

عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمد على أن يقول على غير مثال لأنهم لم يعرفوا مثالاً فتركوه وأعذر بالخطأ منكم وهم أخطؤوا فيما لا يعلمون ولا أعلمكم إلا أعظم وزراً منهم إذ تركتم ما تعرفون من القياس على الأصول التي لا يجهلون، فإذا قلتم: فنحن تركنا القياس على غير جهالة بالأصل، قيل: فإن كان القياس حقاً فأنتم خالفتم الحق عالمين به وفي ذلك من المأثم ما إن جهلتموه لم تستأهلوا أن تقولوا في العلم وإن زعمتم أنه واسع لكم ترك القياس والقول بما سنح في أوهامكم وحضر أذهانك واستحسنته مسامعكم حججتم بما وصفنا من القرآن ثم السنة وما يدل عليه الإجماع من أن ليس لأحد أن يقول إلا بعلم. ثم قال: أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس وقال أستحسن فلا بدّ أن يزعم أن جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن فينال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه».

والملاحظ في هذا النص أن الشافعي كان مستصحباً بعض ما يمكن أن يقال في حجية الاستحسان بل يرى أن الاستحسان بكل ضروبه فاقداً للحجة، كما يدل على أن هناك ضرباً واحداً من الاستحسان كان شائعاً ومتعارفاً عليه وهو الاستحسان الذي لا يرتكز على النص أو الأصل وبالتالي تكون هذه شهادة من الشافعي على كون

الاستحسان في زمانه وعند أئمة الفقهاء لا يشبه الاستحسان الذي حاولت أن تؤصل له كتب الأصول المتأخرة التي عرفت الاستحسان بأنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه أو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، فإن مثل هذا التعريف لم يكن حاضراً عند محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة وأستاذ الشافعي الذي هو أعلم بقصده من العلماء المتأخرين، كما أن الشافعي هو أقدم من نقل لنا تلك الأصول فلم يصور لنا الاستحسان إلا بصورة الهوى، واتّهام الشافعي بعدم معرفة مدرسة الأحناف مجانب للصواب.

الاستحسان بنظر الأصوليين

هناك تعريفات عدة للاستحسان عند الأصوليين، أكثرها بعيد عن الضوابط المنطقية للتعريف وهي أقرب للوصف الجمالي من التحديد العلمي كالقول: بأن الاستحسان الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، أو الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة، ولا تصلح هذه التعاريف في تكوين مفاهيم شاملة قابلة للنقد والتقويم، ولذا سوف نختار أكثر التعاريف قرباً من مفهوم الاستحسان حتى يمكننا الاقتراب من معناه.

يقول السيد محمد تقي الحكيم: «والذي يقتضي الوقوف عنده من تعاريفها التي تكاد تكون منطقية من حيث كونها ذات مفاهيم محددة ما ذكره كل من:

١ ـ البزدوي من الأحناف من أنه: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

٢ ـ الشاطبي من المالكية من أنه: العمل بأقوى الدليلين.

٣ ـ الطوفي من الحنابلة في مختصره من أنه: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص.

وقد ذكر له ابن قدامة معاني ثلاثة: **أحدها**: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة. **وثانيها**: ما يستحسنه المجتهد بعقله. **وثالثها**: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه»[1].

أولاً: ما يلاحظ على هذه التعريفات أنها لم تعطِ الاستحسان الاستقلال كمصدر من مصادر الاستنباط وإنما حددت موقعه في طول الأصول الأخرى فتارة ترجعه إلى الكتاب والسنة، وتارة إلى القياس، ومرة إلى المصالح المرسلة وحكم العقل، والحال أن الاستحسان عندما ينظر إليه ينظر إلى كونه أصل قائم بذاته يتحرك في عرض واحد مع بقية الأصول.

وثانياً: لم تحدد هذه التعريفات شكلاً محدداً للاستحسان فبعضها تصورته ضمن إطار الأقيسة وحصرته في شكل تقديم قياس على قياس، ولا أرى للاستحسان أي وجود هنا إلا من باب ـ أستحسن قياس على قياس آخر ـ وحينها لا يكون هنالك موجب لتخصيص القياس، ولعل التعريف الذي جعل الاستحسان مطلق التقديم بين الأدلة كان أقرب من تحديده في القياس، وهو الشكل الآخر للاستحسان، أما بقية التعريفات فقد قدمت لنا شكلاً هلامياً فاقداً للملامح والصورة فجعلت الاستحسان مجرد حالة ذهنية أو نفسية لا يقدر حتى المجتهد نفسه على التعبير عنها.

---

(١) مصدر سابق، أصول الفقه المقارن ص٣٦٢.

الاستحسان بين التحقق والامتناع

بناءً على ما تقدم من تعاريف، نكتشف أن ليس للاستحسان حقيقة وجودية مستقلة في عرض الأصول الفقهية، ولا يبقى له تحقق إلا في إطار العمل بمطلق الرأي والهوى، فكل المباني المفترضة للاستحسان هي أجنبية عن مورده وإنما تبحث في طول الأصول الأخرى، فإذا أخذنا الاستحسان بكونه تقديم أقوى الدليلين سواء كانا لفظيين أو غير لفظيين أو كان أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي، لا يكون للاستحسان هنا أي خصوصية تجعله مختصاً بهذا المورد، فتقديم الدليل الأقوى على غيره حالة طبيعية في معرض الاحتجاج وتثبيت الحكم لا علاقة له بعنوان الاستحسان.

فالحالات التي يتصور فيها تقديم الأدلة اللفظية هي في باب التزاحم والتعارض، وقد ذكرت كتب الأصول المرجحات بشكل مفصل، من دون أي حاجة لوضع عنوان الاستحسان، لأن طبيعة هذه البحوث منهجية تعمل على ترتيب الأدلة وتصنيفها على ضوء قوة الدليل، وبالتالي لا يمكننا النظر إلى الاستحسان على كونه عنواناً فاقداً

للحجية وإنما فاقداً للاستقلال وممتنع الوجود والتحقق، بناءاً على تعريف الاستحسان بتقديم أقوى الدليلين، أما إذا كان ـ دليلاً ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه ـ فهو أبعد ما يتصور كونه دليلاً شرعياً وحينها لا يبقى إلا ما قاله الشافعي: «من استحسن فقد شرّع».

مرجحات باب التزاحم:

ويراد بالتزاحم هو ورود حكمين يمتنع الجمع بينها في مقام الامتثال وذلك لعدم القدرة، أو لورود دليل ثالث يمنع الجمع بينهما، ونشير هنا بشكل مختصر لما حققته كتب الأصول من مرجحات.

أ ـ إذا كان التزاحم بين حكمين أحدهما مضيق والآخر موسع فحينها يقدم الحكم المضيق على الحكم الموسع، ومثال ذلك لو تزاحم وجوب الصلاة وكان ذلك في أول وقتها وبين إزالة نجاسة عن بيت الله الحرام.

ب ـ إذا كان أحد الحكمين له بدل والآخر لا بدل له، قدم ما ليس له بدل ومثال ذلك لو تزاحم إنقاذ نفس محترمة كاد أن يودي بها الظمأ، ووجوب الوضوء وكان الماء لا يكفي لكلا الأمرين قدم إنقاذ النفس لأن الوضوء له بدل وهو التيمم.

ج ـ إذا كان أحد الحكمين معيناً والآخر مخيراً قدم المعين، ومثال ذلك تقديم الوفاء بالنذر على الكفارة فإذا نذر الإنسان عتق رقبة وتحقق نذره، وتعلق عليه في نفسه الوقت كفارة توجب عتق رقبة، قدم النذر لأن الكفارة يمكن تعويضها بخيارات أخرى مثل الصيام.

د ـ إذا كان أحد الحكمين مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية ومثال ذلك إذا تعارض الوفاء بالدين مع الأمر بالحج قدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية.

ح ـ تقديم الحكم الأهم على المهم في نظر الشرع كتقديم وجوب الصلاة على أي شيء آخر.

هـ ـ تقديم أسبقهما في زمن الامتثال مع تساويهما في الأهمية كتقديم صلاة الظهر على العصر إذا انحصرت القدرة في أداء أحدهما.

إما إذا كان منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية هو التعارض، فهناك صورتان لذلك التعارض، فإما أن يكون بسيطاً، كالتعارض بين العام والخاص وحينها يقدم الخاص، أو أن يكون تعارض بين دليل حاكم وآخر محكوم فيقدم الدليل الحاكم، أو تعارض الناسخ والمنسوخ فيقدم الناسخ.

أما إذا كان التعارض مستحكم، حينها ينظر إلى المرجحات خارج الدليلين، كالترجيح بدليل ثالث، أو بعرضهما على القرآن أو مرجحات السند (إذا كان تعارض بين حديثين)، أما إذا امتنع الجمع والترجيح يتساقطا «وإذا لم تتوفر هذه المرجحات كلاً أو بعضاً فالمرجع التساقط كما هو مقتضى القاعدة لدوران الأمر بين الحجة واللاحجة فيهما»(١).

(١) مصدر سابق، ص٣٧١.

وكما لاحظت في كل ذلك لا يطرأ عنوان الاستحسان، فكيف يقول الشاطبي: إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين، ولا نفهم العمل بأقوى الدليلين إلا في باب التزاحم أو التعارض بين الأدلة اللفظية.

أما في باب التعارض بين الأدلة الغير لفظية، فإن التقديم والترجيح بينها يكون أمراً منهجياً خاصاً في ترتيب الأدلة أيضاً، ولا دخل للاستحسان فمثلاً إذا كان هناك تعارض بين دليلين غير لفظيين وكان الدليلين في رتبتين قدم السابق رتبة وأعتبر أقوى من الآخر، أو أن يكونا في رتبة واحدة وكان أحدهما أقوى من الآخر قدم الأقوى، أما إذا تساوت الأدلة وتعارضت تتساقط، فهل يستدعي ذلك تشكيل أصل منفصل يسمى الاستحسان فكيف يقال أن الاستحسان هو «هو العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي»[1].

أما في التعارض بين الدليل اللفظي وغير اللفظي، فيقدم اللفظي مطلقاً.

وبعد ذلك لا يبقى لنا إلا الاعتراف للشافعي بأنه كان صائباً عندما عرف الاستحسان بكونه عملاً بالهوى مطلقاً، ولا يبقى لكلام مالك أي أهمية تذكر عندما قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم».

وقد استدل بعض القائلين بالاستحسان بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ

(١) مصدر سابق، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص١٦٨.

يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ وقد تم الاستدلال بحمل كلمة أحسن على الاستحسان الاصطلاحي ذي المفاهيم المتباينة، وهو ما لا يتحقق إلا بوجود قرينة تصرف المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي وهو بعيد، ومن أهم الشواهد التي نتعرف بها على مطابقة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي، هو وضع المعنى الاصطلاحي مكان الكلمة في النص ثم ننظر هل يستقيم المعنى، فإذا وضعنا بدل كلمة (أحسن) في الآية (أنهم يعملون بالاستحسان في مجال الاستنباط) لم يستقم المعنى. فكلا الآيتين بعيدة عن مورد الاستحسان وإن كان يمكن جعلهما تأسيساً شرعياً لقاعدة التزاحم بين المهم والأهم، أما محاولة الاستدلال بالأحاديث فلا يتم لبداهة تأخر معنى الاستحسان الاصطلاحي عن زمان النص فلا يصرف الحديث إذا وجد إلا إلى المعني اللغوي.

أما بقية الأصول التي ارتكز عليها فقهاء أهل السنة مثل فقه الصحابي وشرع من قبلنا وسدّ الذرائع فقد كفتنا كتب الأصول السنية المتأخرة التي تنازلت عن حجيتها بشكل أو بآخر، إلا أنني أجد من الضروري فتح باب خاص للمصالح المرسلة، لأهمية هذا المبحث لكونه مازال حياً وبخاصة عند أصحاب تجديد الفقه في هذا العصر، باعتبار أنه من أكثر البحوث حيويةً لارتباطه بمبحث المقاصد وقيم الشرع، وسوف نترك البحث عنه لفصل مستقل.

وخلاصة الكلام أن مراحل التشريع مرت بمناحٍ مختلفة، إلا أن جميعها كان كاشفاً عن عدم وضوح في مصادر الاستنباط، مما يؤكد حاجة الأمة الماسة إلى قيادات معينة ومنصبة من قبل الله ورسوله تكون هي المسؤولة أمام شرعه، فالثلاثة والعشرون سنةً التي قضاها رسول الله بين هذه الأمة ليست كافية لتأهيل الأمة لمواصلة مسيرة التشريع وإنما كانت كافية في تهيئة بيئة تكون صالحة للاستجابة لأحكام التشريع، أما حق الأمة في الاجتهاد فيأتي متأخراً بعد تدريب الأمة في مختلف الظروف بأيدي الأئمة المصطفين من قبل الله ورسم خطوط واضحة لهذه العملية، فليس المهم أن تكون هناك أحكام وتشريعات وإنما المهم أن تكون هذه الأحكام تمثل مراد الله على وجه اليقين والاطمئنان، والاختلافات التي وقعت بين أقطاب الفقه حول مصادر الاستنباط، تجعل المكلف غير واثق في أحكامه الفقهية، لأنها أصول ظنية لا ترقى إلى مستوى الحجية حتى تكون مستنداً للحكم الشرعي، وهذا لا ينافي الجهود الجبارة التي قامت بها الأمة في مواجهة التحدي في إنتاج أحكام لمجاراة ما استجد من متغيرات، ولكننا لا نجد لهم العذر في تخليهم عن خيار الوصاية الإلهية.

الفصل الثالث

المصالح المرسلة... وفقه المقاصد

- المصالح ودوافع التطوير
- تعاريف عامة للمصلحة المرسلة
- كيفية ضبط المصلحة وإشكالية الاستقراء
- إشكال القرافي على المصالح ورد الشاطبي
- خصائص عامة للمصلحة
- المصلحة من حيث المناسبة

المصالح ودوافع التطوير

(إنما تحصيل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين:

أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها،

والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها)

أبو إسحاق الشاطبي اكتسب بحث المصالح وفقه المقاصد في العصور المتأخرة[1] أهمية خاصة جعلته حاضراً في أبحاث المهتمين بتجديد نمط التفكير الديني والعاملين على تفعيل ملفات الاجتهاد،

---

(١) اهتم بهذا البحث مجموعة من الباحثين المعاصرين فقد أفرد الشيخ محمد طاهر بن عاشور كتاباً مقاصد الشريعة الإسلامية، كما أن الأستاذ علاء الفاسي ألف كتاب بعنوان مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها، والدكتور يوسف حامد العالم له كتاب بعنوان المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وكتاب الأستاذ أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، كما تعرض لها الكاتبون في المصالح مثل الدكتور مصطفى زيد في المصلحة في التشريع الإسلامي، ومصطفى شلبي في تعليل الأحكام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، والدكتور حسين حامد حسان في نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، وعشرات من الرسائل الجامعية التي تناولت هذا المبحث.

وذلك لما تحتويه المصالح والمقاصد من خاصية يمكن أن تجعل الفهم الديني والعمل الفقهي أكثر مرونة وتفاعلاً مع معطيات الواقع، لأنه يضبط المتغيرات ويجعلها تدور حول مصالح عامة ومقاصد تكون بمثابة أصول دستورية يرجع إليها الفقيه أو الجهة المشرعة.

فالتحديات التي يعيشها المسلم المعاصر ضمن تسارع نمط الحياة على كل المستويات، استوجبت فهماً جديداً للإسلام يتفاعل تفاعلاً إيجابياً مع الواقع، مما يعني ضرورة تأصيلٍ منهجيٍّ جديدٍ يتجاوز النمط التقليدي لأصول الفقه.

وإذا قمنا بمحاولة تقيم عاجل لأصول الفقه نجده مرّ بمراحل ما انفك يصطدم في كل مرحلة بمشكلات جديدة تدعو إلى إعادة النظر في مبانيه وإضافة مباحث جديدة، فبينما كانت البدايات الأولى للاستنباط الفقهي ذات ملامح ضبابية لم تتسم بصبغة منهجية محددة، بل كان طابعها العام هو العمل بمطلق الرأي، وإن كانت هناك محاولات عملت على تصنيف عمل الصحابة وتبويبه ضمن إطارات منهجية، كما بينا في الفصول السابقة حول اجتهادات الصحابة والعمل بالقياس، إلا أنها محاولات غير علمية، لأنها لم ترتكز على مبادئ منهجية، وإنما قامت بناءً على الثقة بعمل الصاحبة وبكونه لا يمكن أن يكون قائماً على الظنون، ثم انتقل العمل الفقهي إلى مرحلة جديدة في القرن الثاني الهجري حيث تباينت المناهج الأصولية بين مدرسة الرأي في العراق التي ترى إمكانية الكشف عن علل الأحكام ومن ثم توسيع

دائرتها لتشمل مجموعة من الموضوعات المستجدة، وبين مدرسة الحديث التي لم تهتم بعلل الأحكام واكتفت بدور الحديث وظواهر النصوص باعتبارها تتضمن كل الأحكام الجزئية «وهكذا نشأ علم أصول الفقه على مراحل، بدءاً من متناثرات القواعد، التي تداولها الفقهاء في القرن الأول، إلى أول مساهمة نظرية قدمها إمام المذهب الحنفي، مروراً بمراكمة الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل»[1].

وبالتالي كان علم أصول الفقه يتفاعل ويتطور حسب ضرورات المرحلة ومستجدات الحياة، وبالتالي لم يتحرك ضمن إطار ذي اتجاه واحد يحمل صورة نمطية محددة، وإنما كان دائماً يتشكل وفقاً للتحديات التي تفرضها متغيرات الحياة، فكثيراً كان الفقهاء يعملون على تأصيل أصول جديدة للاستنباطات مثل سدّ الذرائع، وهل مقدمة الواجب واجبة، وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده. هذا مضافاً للقواعد الفقهية مثل قاعدة الضرر وقاعدة الحرج وغيرها من العناوين التي كانت تتسع تدريجياً لتتجارى مع الواقع.

ومن المؤسف له أن هذه الحركة لأصول الفقه توقفت في نهاية القرن الخامس الهجري، وبدأ عصر.. شرح المتون.. والتلخيص.. ووضعها في قوالب مختلفة، يقول مناع القطان: «ثم خلف هذا الرعيل تلاميذ آخرون قصر جهدهم عن الإنتاج المبتكر، ... يبتدئ المؤلف بوضع كتاب موجز، يدعى (متناً) ثم يشرحه تلميذه من بعده، وقد

---

(١) حسن محمد جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر ص٨٣١.

يشرح الشرح السابق ثم تكون الحواشي والتقريرات والهوامش ويكون بعد هذا اختصار الشروح الكبيرة إلى متوسطة وصغيرة»[1].

وبهذا انتابت حركة الأصول حالة من الجمود امتدت أكثر من ثلاثة قرون وحينها حافظت الأصول على صورة ذات ملامح محددة، حتى ظهر الكلام عن مقاصد الشريعة في القرن الثامن الهجري كاستجابة جديدة للواقع، يقول حسن محمد جابر: «في نهاية القرن الخامس الهجري، وامتداداً إلى القرن التاسع للهجرة، انتصبت أمام الفقهاء والأصوليين مشكلات جديدة، ولدًّها تطور الصيغة السياسية في الخلافة العباسية وما بعدها من حكم مركزي، إلى حكم السلطات التي تركت المسلمين رهينة أمزجة الأمراء السلاجقة حديثي العهد بالدين، والأيوبيين والخوارزميين. وكثرت الأحكام الاشتهائية، التي أفلت معها عقد القواعد أو تراخى، فكان على الأصوليين أن يجتهدوا في إعادة نظمه، وفق صيغ كلية، تتسع للقواعد التي كان معمولاً بها، فكانت بدايات التفكير في المقاصد الكلية للشرع مع إمام الحرمين الجويني»[2].

ولكن برغم دخول مبحث المقاصد في أصول الفقه مبكراً إلا أن بدايته كانت متواضعة بحيث لم ينظر له على أنه منهج يمكن أن يتكامل ليكون هو الضابط لعملية الاستنباط، وإنما باعتباره حلقة تدور في

(١) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي ص١٣٣.
(٢) حسن محمد جابر ـ المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر ١٠١.

عرض بقية الأصول إلى أن جاء الشاطبي في القرن الثامن الهجري واضعاً أساساً لنظرية المقاصد في كتابه الموفقات، فبسط الكلام فيها مبيناً تفاريعها وطرق تحصيلها وكيفية العمل على وفقها لاستنباط الأحكام الشرعية، يقول الشيخ عبدالله دراز: «وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه الموافقات، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي»[1]، واعتبر الكثيرون أن مقاصد الشاطبي قفزة نوعية فتحت الباب واسعاً أمام العقل الإسلامي ليس للتنظير في الواقع الفقهي فحسب وإنما للتنظير في كل ما يقتضيه التفاعل الإنساني مع الحياة يقول دكتور باقادر: «وبعد عدة قرون جاء الشاطبي بالدعوة إلى المقاصد الشرعية، فهو في الواقع قفزة على التراكم المعرفي الموجود، انطلاقاً من ضرورات التنظير والحياة»[2].

---

(١) عبد الله دراز مقدمة كتاب الموافقات للشاطبي ج ١ ص٦.

(٢) دكتور أبو بكر أحمد باقادر ـ الإسلام والإنثروبولوجيا ص٤٠.

وبرغم أن الشاطبي خط هذا الطريق مبكراً إلا أنه ظل مهملاً، إذ لم يجد العناية الكافية من العلماء والباحثين حتى تنضج مباحثه وظل يطرح في دوائر ضيقة وبطريقة خجولة حتى بادر بعض الباحثين المعاصرين في فتح هذا الملف، وأول من أثار هذا البحث بشكل صريح هو الشيخ محمد طاهر عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) ثم توالت بعده الكتب والدراسات، التي جعلت الشاطبي سقفاً لا يمكن تجاوزه إلا ما ندر.

وبذلك يكون مبحث المصالح المرسلة الذي بحث قديماً في حدود ضيقة بين منكر ومؤيد قد اتّسع ليشمل مبحث المقاصد الشرعية في صورة منهجية متكاملة، ومن هنا أرى لزاماً عليَّ تفريق مسارات البحث بين مبحث المصالح المرسلة كما بحثته كتب الأصول التقليدية، وبحث المقاصد الذي تبلور في صورة تستحق العناية والبحث.

المصالح المرسلة

المصالح من الأصول التي حدث فيها جدل بين أقطاب المذاهب بين مؤيد ومخالف، مما أفرز حالة من الغموض حول المصطلح نتيجة للمسارات المختلفة التي ناقشت المصالح ضمن رؤى منهجية مختلفة، فهناك من يرى إمكانية ضبط المصالح العليا بصورة قطعية، مما يجعلها بمثابة مرجع تدور حوله مستجدات الوقائع باعتبار أن روح الدين تقتضي النظر إلى القيم العليا التي أسست لها الأحكام، كما يقول دكتور يوسف حامد في تصنيفه للإنسان بحسب انتمائه للدين: «وإما أن يكون مجتهداً يتصرف في الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادئ ويطبقها على الوقائع، فهذا لا بدّ له من معرفة مقاصد الشريعة لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع»[1]. وبين من يشكك في أصل شرعية المصالح أو في إمكانية

---

(١) دكتور يوسف حامد العالم ـ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص٧٠١.

ضبطها بصورة قطعية مما يعنى أن مجرد العمل وفق المصالح من أظهر أفراد الظن المنهي عنه كما يقول الشيخ الطوسي: «لا يكفي نظر المجتهد في تقدير المصلحة في الحكم أو المفسدة فيه، وإنما الحجية تنحصر، فيما إذا استند الحكم، إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية، وإلا كان تقديره لكلا الوجهين من أظهر أفراد الظن المنهي عنه في الكتاب والسنة»[١]، وبهذا يدور بحث حجية المصالح وعدم حجيتها حول إمكانية ضبط ومعرفة هذه المصالح بصورة قطعية، فحينما يرى الرازي مثلاً أن أحكام الله لا يمكن أن تعلل كأفعاله، يرى الشاطبي أن الاستقراء في الشريعة يقتضي الحكم بكون الشريعة جاءت لرعاية مصالح العباد، حيث يقول: «والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[٢]، ولا إشكال على ما يبدو في نفس المنهجية الحاكمة على إمكانية رجوع الموضوعات المستجدة إلى مصلحة كلية بعد فرض تحقيقها بصورة ضرورية، وعدم وجود أي نص معارض.

وقد تبنى الأحناف عدم حجية المصالح المرسلة، وكذا الشافعي الذي اعتبر المصالح كالاستحسان عمل بالهوى «ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى»[٣].

(١) الشيخ الطوسي تلخيص الشافي ص٤١١.
(٢) الشاطبي ـ الموافقات ج٢ ص٦.
(٣) محمد تقي الحكيم أصول الفقه المقارن ص٥٨٣.

وتبعه في ذلك الغزالي إلا أنه فصل بين الاستصلاح في مرتبة الضروريات واعتبره حجة بخلاف ما كان في مرتبة الحاجي والتحسيني، فقال الغزالي «أما الواقع في محل الحاجة، أو التتمة فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة، لأنه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأي، وأما الواقع في رتبة الضرورة، فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد»[١]. في حين ذهب مالك ومن تبعه «إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وإن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط»[٢]، ووقف أحمد بن حنبل بين الموقفين.

ولكن الإمام شهاب الدين القرافي في شرح المحصول يرى أن كل المذاهب عملت وفق المصالح المرسلة وليس العمل بها من مختصات المذهب المالكي فيقول: «يحكى أن المصالح المرسلة من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك، بل المذاهب كلها مشتركة فيها، فإنهم يعقلون، ويفرقون في صور النقوض وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلة. ثم إن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها، وأقربهم إلى مراعاة الأصول، والنصوص، وقد

(١) الإمام شهاب الدين القرافي ـ نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص٦٩٦.
(٢) محمد تقي الحكيم أصول الفقه المقارن ص٤٨٣.

أخذوا من المصلحة المرسلة أوفى نصيب وحظ، حتى لم يجاوز فيها. وهذا إمام الحرمين: قيم مذهبهم وصاحب (نهاية مطلبهم) واضع كتابه (الغياثي) ضمنه أموراً من المصالح المرسلة التي لم نجد لها في الشرع أصلاً يشهد بخصوصها بل بجنسها، وهذا هو المصلحة المرسلة... ثم يذكر مجموعة من الشواهد على عمله بالمصالح ويختم بقوله.. «كل هذه التفاريع، غير أنها مصلحة شهد الشرع باعتبار جنسها فقط، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك، فلو قيل للشافعية: هم أهل المصالح المرسلة، دون غيرهم، لكان ذلك هو الصواب والإنصاف»[١].

وقد اتفق الذين قالوا بمشروعية الاستصلاح، على أن المصالح يجب أن تحصر فيما لا نص فيه ولا يكون هناك مسوغ لمبحث الاستصلاح عند وجود النص، إلا أن الإمام نجم الدين الطوفي قد غالى في المصالح برغم كونه من علماء الحنابلة واعتبر المصالح هي الدليل الشرعي الأساس فنادى بتغليب المصلحة على النص إذا تعذر الجمع بينهما.

ولكي نناقش هذا الأمر لا بدّ أن نناقش المصلحة في تعاريفها وعناوينها ومحدداتها ومدى حجيتها.

---

(١) الإمام شهاب الدين القرافي ـ نفائس الأصول في شرح المحصول ج ٤ ص٧٠٥.

تعاريف عامة للمصلحة المرسلة

المصلحة بمعناها الأولي هي جلب منفعة ودفع مفسدة كما يعرفها الغزالي بقوله: «هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة ودفع المضرة. . . ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»[(١)]. وعرفها الطوفي بقوله هي: «السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة ـ وأراد بالعبادة ـ ما يقصده الشارع لحقه ـ والعادة ـ ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم»[(٢)]. وعرف الشيخ محمد أبو زهرة المصلحة والإرسال بقوله: «بأنها المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، شرط ألا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن شهد لها أصل دخلت في عموم القياس، وإن لم يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة، وبالتالي يكون الأخذ بها معارضاً لمقاصد الشارع»[(٣)].

---

(١) الغزالي، المستصفى ج١ ص١٤٠.

(٢) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص١٨٣.

(٣) أبو زهرة ـ أصول الفقه ص٩٧٢.

أما تعريفهم للإرسال وقع فيه خلاف كما يقول محمد تقي الحكيم: «أما تعريف الإرسال فقد وقع موقع الاختلاف لديهم، فالذي يبدو من بعضهم أن معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنما يترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة واستناداً إلى هذا التفاوت في معنى الإرسال، تفاوتت تعاريف المصلحة المرسلة»[1]. وعلى ما اعتقد إن تعريف الإرسال جاء ليفرق بين القياس والعمل بمطلق المصالح فما شهد له الشارع بنص خاص يصلح للاتّساع إلى حكم آخر كان في باب القياس أما المصالح المرسلة هي إيجاد حكم لواقعة لم يشهد لها نص خاص فيعطى لها حكمٌ على أساس مصلحة تمثل مقصود الشارع بشكل عام وليست بخصوص هذه الواقعة. ولذا نجد الغزالي في منخوله يحدد الإرسال بقوله: «الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه»[2]. ويعرفها ابن برهان بقوله: «ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي»[3].

ونستخلص من ذلك أن المصالح هي تعبير عن مقاصد الشريعة، بعد ضبطها يمكن أن تصلح لتشكيل قواعد كلية تنطبق على متغيرات لا نجد لها من الشارع نص خاص ولم يكن لها من الشريعة أمثال تقاس بها، وقد اندفع إلى هذه الفكرة كثيرون عندما اصطدموا

---

(١) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص١٨٣.
(٢) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول ص٥٥٣.
(٣) محمد تقي الحكيم ص٨٢٣.

بمجموعة المتغيرات المستجدة التي تحتاج إلى حكم شرعي كما يقول دكتور عبد الكريم زيدان: «وهذا المصدر يتسع للأحداث الجديدة والوقائع المتطورة ويجعل الفقه مرناً نامياً لا يقف عند حدّ ولا يتحجر أو يضيق أمام مصلحة حقيقية لم يأت الشارع بحكم لها. وقد أخذ الفقهاء بهذا المصدر واستنبطوا الأحكام منه، وإن كان منهم المقل ومنهم المكثر ومنهم بين بين، ومن الأحكام الحاضرة التي يمكن أن نجد لها سنداً من المصالح المرسلة مسألة عدم انتقال ملكية العقار ما لم يسجل بدوائر الطابو»[١].

ومن هنا يمكننا حصر النقاش حول حجية المصالح المرسلة في بعدين الأول إمكانية معرفة هذه المقاصد وهل نكتفي بالمعرفة الظنية أم القطعية الضرورية؟ والثاني في كيفية إيجاد مناسبة بين المصلحة والموضوع الخارجي.

---

(١) دكتور عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٧١.

كيفية ضبط المصلحة
وإشكالية الاستقراء

المعتمد في هذا الباب كما ادَّعاه أصحاب المقاصد هو أن استقراء أحكام الشريعة يكشف عن كون الأحكام جاءت مؤسسة لمصالح العباد في العاجل والآجل، يقول الشاطبي في ذلك: «والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»(١). ومن هنا يدور البحث حول الاستقراء وهل يكفي لأن يكون منهجاً مستقلاً في تحديد المصالح وتشخيصها بصورة قطعية؟

الواضح من كلام الشاطبي أن الاستقراء كاشف عن مجمل القضية وهو كون الشريعة جاءت لتحقيق مصالح الناس لأننا لم نجد حكماً شرعياً جاء تأسيساً لمفسدة العباد، وما ذكره الشاطبي من آيات لا تفيد أكثر من تحديد نفس عنوان المصلحة، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ وليس في هذا إشارة على إمكانية الاستقراء في

(١) مر المصدر سابقاً.

تفصيل وتخصيص القضية بتحديد المصالح على وجه التفصيل، وجعلها صالحة لأن تكون قواعد منطبقة على متغيرات المواضيع، وبخاصة إذا كان الإشكال حول تحديد المصلحة التي تكون مناطاً لحكم الله، وأما قوله في ص ٧: «وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى كقوله بعد آية الوضوء ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ . . .» وغيرها من النصوص التي استند عليها فإنها لا تفيد أكثر من العلم بأن أحكام الله معللة، والكلام ليس في إثبات ذلك وإنما في كيفية ضبط العلة، والاستقراء هنا لا يثبت أكثر من العموم القاضي بأن أحكام الله تدور مدار العلة أما تشخيص العلة نفسها وتنقيحها مما يحتاج إلى مناهج أخرى وليس حصراً على الاستقراء كما بينوا في باب تنقيح العلة، وإذا تحقق ذلك وتم ضبط العلة حينها يدور الكلام حول القياس وليس المصالح المرسلة، يقول الرازي: «اعلم أن المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: أحدها: ما شهد الشرع باعتباره، وهو القياس . . .»[1] فإذا كان الحكم الشرعي في النص معللاً أنتقل الكلام حينها إلى إمكانية انطباق هذه العلة على موضوعات فرعية أخرى وهو من باب القياس وليس الاستصلاح كما هو واضح، فغاية ما يثبته الاستقراء كون أحكام الله تدور حول المصالح ودفع المضار.

(١) نفائس الأصول مصدر سابق ج٤ ص٦٩٥.

مضافاً إلى هذا هنالك إشكاليات منهجية حول الاستقراء، تتمثل في القفزة غير المنطقية التي يصنعها الاستقراء حين يتحرك من الملاحظة الخالصة إلى تعميم قانون يمثل قاعدة كلية وهو تجاوز غير مبرر عقلاً، وهي النقطة التي انطلق منها كار بوبر ليجعلها أساساً لحملته الشعواء على الاستقراء «يقول بوبر: إن النزاع الضاري بينه وبين الاستقرائيين يتلخص في السؤال: ما الذي يأتي أولاً الملاحظة (ح) أم الفرض (ض)؟ هذا يشبه السؤال التقليدي: ما الذي أتى أولاً الدجاجة (ح) أم البيضة (ض)؟ وبوبر يجيب عن كلا السؤالين بـ(ض)، نوع بدائي من البيض، وأيضاً نوع أولي بدائي من الفروض هي التوقعات الفطرية التي يولد الذهن مزوداً بها لتمثل أولى تعاملات العقل مع العالم التجريبي»[1]، هو بذلك يشير إلى أن الفروض لا تتولد من التعميمات الاستقرائية وإنما هي فروض سابقة يكسبها الإنسان باستعداداته الفطرية، فليس هناك تبرير للانتقال من الحالات التي وقعت ضمن دائرة الخبرة الإنسانية بشكل متكرر إلى التي لم تقع بعد، وهي النقطة التي أثار حولها دافيد هيوم مشكلة العلية التي أثبت فيها عدم الإمكان العقلي في الاستدلال على مبدأ العلية، التي لا يمكن تصورها خارج الخبرة والتجربة البشرية التي رصدت الاقتران المتكرر بين العلة والمعلول، وهي بنظر هيوم ليست كافية لأننا لا نجد من بين انطباعاتنا التي تنعكس من الخارج أيَّ انطباع يشير إلى مبدأ

---

(١) د. يُمنى طريف الخولي ـ فلسفة العلم في القرن العشرين ص٣٤٦.

العلية على نحو الضرورة والحتمية وكل ما نراه أن النتيجة تتبع سببها، وخارج هذا الإطار لا نجد مستنداً عقلياً إلا وهو مسبوق بفرض العلية، سواء كان هذا المستند ـ مبدأ التناقض ـ أو الرجحان بحاجة إلى مرجح ـ أو أن النهاية الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها ـ، وبعيداً عن مناقشة هيوم حول استنتاجاته إلا أنه يشير إلى عقدة حقيقية أبعدت أي تبرير منطقي للاستقراء من المبدأ العقلي، ولكنه في الوقت نفسه سمح للاستقراء بالدخول من الحالة النفسية السيكولوجية، «ولكن ثمة أيضاً مشكلة ثانية، هي المشكلة السيكولوجية المتعلقة التي لم تقع في خبرتنا سوف تطابق تلك التي وقعت؟ وكما رأينا، أجاب هيوم عن هذا بالعادة أو الطبع. وبعد أن نسف التبرير الاستقرائي، أو طرده من الباب المنطقي، عاد ليسمح له بالدخول من الشباك السيكولوجي، فظل الاستقراء جاثماً على الصدور»[1] مما جعل بوبر يوجه نقده لهيوم الذي اعتبر أن التكرار ولَّد فينا الاعتقاد بالقانون «غير أن بوبر يؤكد أن هذا خطأ والعكس تماماً هو الصحيح، فالتكرار يحطم الوعي بالقانون ولا يخلق اعتقاداً فيه، فمثلاً في حالة عزف قطعة موسيقية صعبة على البيانو، يبدأ العازف مركزاً وعيه وشعوره، وبعد قدر كاف من التكرار يعزف بلا انتباه للقانون»[2]، هذا بخلاف إثبات كذب القضية العمومية فإن مفردة واحدة مخالفة من بين ملايين النظائر المتشابه كافية لنفي العموم، فالقضية: كل البجع أبيض لا يثبت

---

(١) د. يُمنى الخولي، مصدر سابق ص٣٥٣.

(٢) المصدر السابق ص٣٥٤.

صدقها ملايين البجعات البيضاء فلعل هناك بجعة سوداء لم نراها، أما رؤية بجعة واحدة سوداء كافي لتكذيب القضية، «ومن ثم فإن أي قضية كلية يمكن تكذيبها بإيجاد نقطة واحدة، أو قطاع واحد يقرر أنها ليست صادقة، وهنا فإن بوبر يقرر أن اللاتماثل هو ما يحكم العلاقة بين القضايا الشخصية، فالقضايا الشخصية إذن لن يمكنها تبرير القضايا الكلية، وإنما أقصى ما يمكن أن تفعله هو أنها تكذبها فحسب، وما دام هدف العلم يتمثل في اكتشاف قضايا كلية صادقة، فإنه ينتج من ذلك أن هذا الهدف لا يمكن التوصل إليه بالاستقراء»[١]، ونحن هنا إذا قبلنا هذه الصرامة المنهجية في العلوم التجريبية لا يمكننا قبولها في العلوم العرفية القائمة على الفهم العقلائي بين البشر، فالناس في حوارهم العرفي لا يلتفتون لهذه الدقة لأنهم لا يبحثون عن أكثر من الاطمئنان النوعي الذي على أساسه يتم التواصل بينهم، وهو أساس الحجة في المخاصمات العرفية، والخطاب الشرعي لم يرتكز في توضيح مراده على أكثر من الطريقة العرفية العقلائية ومن هنا أمضى الشارع الأصول العملية والإمارات الشرعية من حجية الظهور والاستصحاب وأصل البراءة وغيرها، ومن هنا جاز لنا النظر إلى الاستقراء كمولد للاطمئنان النوعي أو اليقين الموضوعي كما يسميه الشهيد الصدر بقوله: «وما سوف نعني به. . . هو التميز بين ثلاثة أنواع وهي: اليقين المنطقي، واليقين الموضوعي، واليقين الذاتي،

(١) د. ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث ص٣٧١.

وننتهي من دراسة هذه الأنواع الثلاثة إلى أن اليقين المنطقي يختص بالاستدلال الاستنباطي، ولا يشمل الاستدلالات الاستقرائية، وأن اليقين الذاتي مسألة شخصية، وليس له مقياس موضوعي، وأن اليقين الموضوعي هو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحققه عبر تنميته المستمرة للتصديق بالقضية الاستقرائية»[1]. وبهذا يمكن للنظر المستمر في النصوص الدينية والأحكام الشرعية، وما دعا إليه الشاطبي من استقراء، يمكن أن يورث يقيناً موضوعياً بكون أحكام الله مؤسسة وفقاً لجلب المصالح ودفع المضار، جاء في حجة الله البالغة «ولم يكن العمدة عند الصحابة إلا وجدان الاطمئنان من غير التفات إلى طرق الاستدلال. كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم وتثلج صدورهم بالتصريح أو التلويح أو الإيماء»[2]. وبالتالي جاز البحث عن تلك المصالح وضبطها عن طريق الفهم العقلائي في صورة مقاصد عامة للشرع يصح الرجوع إليها في الموضوعات المتغيرة.

---

(١) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ص٦٨.

(٢) د. يوسف حامد العالم ـ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص٥٢١.

إشكال القرافي على المصالح ورد الشاطبي

قد ساق القرافي إشكال على الذين يقولون: ان الأحكام تدور حول المصالح والمفاسد. وتقرير الإشكال:

ما هو المقصود من المصلحة والمفسدة؟

إما هي مطلق المصلحة والمفسدة.

وإما نوع خاص من المصلحة والمفسدة.

فإذا قلنا مطلق المصلحة والمفسدة لا يبقى هناك حكم مباح لأننا لا نجد مباحاً في الغالب إلا يشتمل على مصلحة ومفسدة، فأكل الطيبات مثلاً يشتمل على مصلحة الجسم ولذة النفس، ويشتمل أيضاً على المفسدة التي تستتبع تحصيله وعناء طبخه وتجهيزه.

أما إذا كان مقصدهم ليس مطلق المصالح وإنما أخص من المطلق، فكيف نضبط هذه المراتب وليس مرتبة أولى من الأخرى،

ولا يندفع الإشكال بالقول: إن الضابط هو الأمر والنهي الشرعي وما خرج عنها من المصالح ليس مقصوداً، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً، لأن في ذلك عدولاً عن أصل الفرض القاضي بكون العقل مستقلاً في التحسين والتقبيح على مذهب المعتزلة، فلا يكون حين إذ توعد الله على ترك المصلحة وفعل المفسدة موجباً للتخصيص لأن فيه دوراً واضحاً للزوم توقف علم المصلحة على التوعد وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة وهو الدور بعينه، أما إذا كان تخصيص المصالح تابعاً لاعتبار الشرع أيًّا كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس مصلحة عقلاً.

ولا يمكن الإجابة بالقول: إن مطلق المصلحة في الفعل تفضل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه والعكس، لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وعلى هذا يجب ألاَّ يبقى مباح إلاَّ وهو واجب أو حرام.

وإليك الإشكال كما ذكره الشاطبي في الموافقات ج٢ ص ٤٢:

«إن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يُجِب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في

تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي، إلى غير ذلك مما لو خُيِّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وَقْد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك؟ فيلزم ألاَّ يبقى مباح البتة.

فإن أرادوا ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض، ولأن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها، وكل مفسدة توعد الله على فعلها، هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا، فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال، لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد، لزم الدور، ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد للزمكم أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ، فإن المعتبر هو التكليف، فأي شيء كلف الله به كان مصلحة، وهذا يبطل أصلكم، قال: وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل، لأن المباحات فيها ذلك ولم يراع، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في

المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر، عسر الجواب بل سبيلهم استقراء المواقع فقط. وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء ـ لا غيره في ذلك. وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة، لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الاعتزال».

أما ردّ الشاطبي على هذا الإشكال فيتلخص في الآتي:

فعلى حسب رأي الأشاعرة أن المصالح والمفاسد معرفتها شرعية وليست عقلية، مما يعني أن تحصيل المصالح واعتبارها موقوف **أولاً**: على استقراء الشريعة وموارد المصالح فيها وضبطها، **وثانياً**: استقراء أحوال الذين ساروا على هدى الشريعة من غير أن يحيدوا عنها فالتزامهم بأحكامها كاشف عن ضوابط المصالح والمفاسد.

إما على مذهب المعتزلة الذين قالوا باستقلال العقل في معرفة المصالح والمفاسد، فهو ما تقدم نفسه لأنهم يعتبرون الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، فلا يكون هناك فرق بينهم وبين الأشاعرة إلا في المدرك، وهو خلاف لا يضر في أصل اعتبار المصالح والمفاسد.

وإليك نص ما ذكره الشاطبي «أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على

وجه يحصل ضوابط ذلك ـ لم يذكر ذلك الوجه الذي يحصل به الانضباط ـ والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع. وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف. فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به ـ وهنا إشارة إلى خبرة المجتهد ـ وهو مذكور في كتبهم ومبسوط في علم أصول الفقه.

أما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً، لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، في المصالح، أو ينخرم به، في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك. واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ومنضبطة في أنفسها».

وكما هو واضح أن كلام الشاطبي رجوع إلى أصل المدعى وهو

كون الشريعة قائمة على المصالح والمفاسد، وليس فيه حل لإشكال القرافي حول الضابط للمصالح والمفاسد، إلا أن يكون مقصود الشاطبي أن الضابط هو مجرد خبرة المجتهد المتتبع لأحكام الشريعة وسيرة المؤمنين، ولا يمكن أن يحسب ذلك ضابطاً منهجياً لتأسيس نظرية المصالح.

يمكن صرف إشكال القرافي بأن المقصود ليس مطلق المصلحة وإنما المصلحة بعنوان مقصود الشارع الذي يمكن معرفته من خلال النصوص والأحكام الشرعية كما قال الغزالي: ونعني بها المحافظة على مقصود الشارع، وقال: الطوفي هي السبب المؤدي إلى مقصد الشارع وبالتالي تفرز المصالح بحسب ضوابط نفس النصوص المؤسسة للأحكام.

خصائص عامة للمصلحة

وضع المهتمون بالمصالح مجموعة من الخصائص التي تميز المصلحة الشرعية عن غيرها. ونحن نختصر هذه الخصائص في الآتي:

أولاً: لا بدّ أن تكون المصلحة نابعة من هدى النصوص وأحكام الشرع، وبالتالي لا مجال للمصالح الشخصية النابعة من هوى النفس، يقول الشاطبي: «إن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت»[1]. وقد رفض الداعون لهذه الخاصية أيَّ صورة من صور تدخل العقل المجرد في تحديد المصالح بناءً على أن العقل يقع عليه الهوى والخطأ ومؤثرات البيئة كما يقول دكتور يوسف حامد: «لأن العقل البشري قاصر، لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه لا يستطيع التجرد عن مؤثرات البيئة وبواعث الهوى، والأغراض،

(١) الموفقات، ج٢ ص٨٣.

والعواطف، ولأنه جاهل بالماضي، والحاضر، وأشد جهلاً بالمستقبل، ولذلك كله لم يحظ بالعصمة عن الخطأ والزلل فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن التقدير والتدبر فلا بدّ له من ولاية أو وصاية، ووليه ووصيه هداية الشرع، وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح بعيداً عن الوصاية، وبدون رعاية الشرع»[1]. وهذا الكلام فيه خلط واضح بين أحكام العقل التي تتصف بكونها ثابتة جازمة شاملة واحدة لا تخصص وأحكام النفس والهوى، ولعمري إذا كان العقل بهذا الوصف من الجهل والعجز كيف جاز للشارع أن يأمر الإنسان بالعقل والتعقل؟ وكيف يتسنى له معرفة حتى المصالح والمفاسد؟، ولدفع هذا الإشكال يحتاج الأمر إلى تأصيل شامل ودراسة خاصة بموضوع العقل، ولكن يمكننا الآن توجيه كلامه إلى أن المقصود هو أن العقل لا بد أن يتعرض لشعاع الوحي حتى يثير كوامنه فالعقل ينمو ويذكو ويتكامل بالوحي، لأن العقل إذا تربى خارج دائرة الوحي يتأثر بمبان معرفيةٍ متعددةٍ تؤثر في نمط التفكير، وبالتالي حصانة العقل تستوجب انفتاحه على الوحي وإثارته بالنص.

ثانياً: كون المصلحة ليست فقط مختصة بمصالح الدنيا وإنما تشمل حتى مصالح الآخرة قال الشاطبي: «ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية»[2].

---

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٤١.

(٢) الموافقات، ج٢ ص٧٣.

ثالثاً: إن مصالح الدنيا تؤسس وفقاً لمصلحة الآخرة لا تنحصر في اللذة المادية، وهذا لا يتحقق إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود. يقول الشاطبي: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درِّ مفاسدها العادية»[1].

رابعاً: تعتبر المصالح التي تتعلق بالدين وحفظه مقدمة على كل المصالح حيث يجب التضحية بما سواها في سبيل المحافظة عليها. يقول الشاطبي: «فإن عارض إحياؤها ـ أي النفس ـ إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدّى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار»[2]. وهذا الأمر لا يمكن تصوره إلا في حالة التعارض التام بين مصلحة حفظ النفس وحفظ الدين في صورته العامة التي تشمل وجوده ومستقبله، أما إذا كان التزاحم بين حفظ نفس الإنسان وبين تنازله الشخصي عن الدين نجد أن الشارع جوز له التنازل في حالة العمل بالتقية وهي إظهار خلاف ما يبطن كما فعل عمار بن ياسر حفاظاً على نفسه بل حتى عرضه وماله.

خامساً: المصالح والمفاسد كلية أبدية لا تنخرم، بمعنى أنها قواعد ثابتة غير مختصة بزمان دون آخر وإنما هي مرنة صالحة

---

(١) المصدر السابق ص٨٣.
(٢) المصدر السابق ص٩٣.

للانطباق على كل المتغيرات يقول الشاطبي: «.. لكن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال»[1].

وهذه الأوصاف التي ذكروها ليست خاصة بالمصالح المرسلة وإنما للمصالح التي تصلح لأن تكون مقاصد للشرع، ومن هنا كان لهم تقسيم آخر يتناول المصلحة من حيث الوصف المناسب لمشروعية الحكم ومدى تأسيسه لمقصود الشرع، فتناولوا المصالح من حيث اعتبار الشارع لها أو عدم اعتباره، فما كان معتبراً وملائماً للحكم كان حجة وهي التي يرجع حاصلها إلى القياس وهو باب آخر غير المصالح المرسلة، وقسم آخر لم يعتبره الشارع فهو غير حجة وحاصله العمل بالهوى، أما القسم الذي يختص بالمصالح المرسلة وهو ما يختص بوجود ملائم لا يشهد له أصل معين كما قدمنا في تعريف المصالح المرسلة يقول الرازي: «اعلم أن المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: **أحدها**: ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم شرحه. **وثانيها**: ما شهد الشرع ببطلانه، مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك، لمّا جامع في نهار رمضان، عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبةٍ، قال: لو أمرته بذلك، لسهل عليه ولاستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوته. واعلم أن

(١) المصدر السابق ص٧٣.

هذا باطل، لأنه حكم على خلاف حكم الله تعالى، لمصلحة تخيلها الإنسان بحسب رأيه، ثم إذا عرف ذلك من جميع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي. **القسم الثالث**: ما لم يشهد له بالاعتبار، ولا بالإبطال نص معين»[1]. وتخصيص المصالح المرسلة بالمصالح التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها أو إلغائها فهي من هذا الباب مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها.

وعلى ضوء ما تقدم قسموا المصالح التي اعتبروها مقاصد للشرع إلى خمسة مقاصد وهي:

١ ـ الحفاظ على مصلحة الدين.

٢ ـ الحفاظ على مصلحة النفس.

٣ ـ الحفاظ على مصلحة العقل.

٤ ـ الحفاظ على مصلحة النسل والعرض.

٥ ـ الحفاظ على مصلحة المال.

يقول الغزالي: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يُفَوِّت على

---

(١) الإمام شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص٧٩٦.

الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حدّ الزنى إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغُصَّاب والسُّرَّاق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مُطَّرون إليها. . . ويقول: وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألاَّ تشتمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنى، والسرقة وشرب المسكر»[1]. وبهذا يكون المقصود من الاستقراء في أحكام الشريعة الذي استندوا إليه، هو في تحقيق هذه المقاصد الخمسة لأننا لا نجد حكماً شرعياً إلا وكان تحقيقاً لهذه المقاصد ولذا يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية»[2]. وبعد أن بينا طريق تحقيق المصالح بقي الكلام عن الأحكام المترتبة على هذه المصالح، وهو المفردة الثانية التي أشرنا إليها سابقاً.

---

(١) الغزالي، المستصفى ج١ ص١٤٠.

(٢) الشاطبي ـ الموافقات ج٢ ص٨.

المصلحة من حيث المناسبة

إذا تأسست المصالح باعتبارها مقاصد للشرع، يبقى الكلام حول كيفية ربطها بالموضوعات وإيجاد مناسبة بين الأمرين، فالقاعدة التي ينطلق منها فقه المصالح والمقاصد هي كون الأحكام تدور حول المصالح والمفاسد، فعليه ليس هناك حكمٌ وإلا فيه مصلحة خالية عن المفسدة أو العكس أو يكون خالياً من كليهما أو مشتملاً عليهما معاً، فإن كان مشتملاً على مصلحة خالية من المفسدة لا بدّ أن يشرع، وكذلك إن كان مشتملاً على مصلحة راجحة.. وهكذا يجب أن تصنف الأحكام على حسب هذا الترتيب يقول القرافي في شرح المحصول: «إما أن يكونا متعادلين، وإما أن تكون المصلحة راجحة، وإما أن تكون المفسدة راجحة، فهذه أقسام ستة: **أحدها**: أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، وهذا لا بدّ وأن يكون مشروعاً لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح. **وثانيها**: أن يستلزم مصلحة راجحة، وهذا أيضاً لا بدّ وأن يكون مشروعاً، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ـ شر كثير. **وثالثها**: أن يستوي الأمران، فهذا يكون

عبثاً فوجب ألا يشرع. **ورابعها**: أن يخلو عن الأمرين، وهذا أيضاً يكون عبثاً، فوجب ألا يكون مشروعاً. **وخامسها**: أن يكون مفسدة خالصة، ولاشك أنها لا تكون مشروعة. **وسادسها**: أن يكون ما فيه من المفاسد راجحاً على ما فيه من المصلحة، وهو أيضاً غير مشروع، لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة»[1].

ومن هنا اعتقدوا أن أي حكم لا بدّ أن تشهد له مصلحة بحسب جنسه القريب أو بحسب جنسه البعيد، ولتصنيف هذه المقاصد بحسب المناسب قسموا المصالح إلى ثلاث رتب تختص كل رتبة بمجموعة من الموضوعات التي تتناسب معها وهي:

١ ـ **الضروري**: وهو ما يتعلق بالمقاصد الخمسة التي مرت، فكل أمر يمثل موضوعاً للمصالح الخمسة يكون ضرورياً لأنه يتعلق بمصالح الدين والدنيا «بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهو النعيم السرمدي الذي لا يزول. وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلاف الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب العدم»[2]. والمقصود من جانب الوجود وهو ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، أما جانب العدم هو الذي يدرأ عنها

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص٧٩٦.
(٢) الشيخ محمد الخضري، أصول الفقه ص٣٣٠.

الاختلاف. ويشترط في المصلحة في مرتبة الضرورة أن تكون ضرورية وقطعية وكلية والمثال، الشائع في هذا المقام كما ذكره الإمام شهاب الدين القرافي في شرح المحصول للرازي «ومثاله: أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أُسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا، واستولوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً لم يذنب، وهذا لا عهد به في الشرع. ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون الأُسارى. فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد. قال: وإنما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلاثة أوصاف، وهي أنها ضرورية، قطعية كلية»[١].

٢ ـ **الحاجيات**: وهي المصالح التي إذا لم تراع تدخل على المكلفين الحرج والمشقة، فهي كل ما يحتاج إليها الإنسان من حيث التوسعة ورفع الضيق، كتشريع أحكام البيع والإجارة، والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين. يقول الشاطبي: «وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة واللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ

---

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص٦٩٦.

الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصلحة العامة»[1].

٣ ـ **التحسينيات**: ويراد منها ما يدخل ضمن دائرة محاسن العادات ومكارم الأخلاق، وما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية وكل ما يقتضيه آداب السلوك. يقول الغزالي: «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد»[2].

وهذه التقسيمات الثلاثة تتراتب بحسب الأهمية فالضروري أولاً ومن ثم الحاجي والتحسيني مما يمكن الاستفادة منه في باب التزاحم، وما وقع عليه إجماع العاملين بالمصالح المرسلة هو القسم الأول وحدث الخلاف بينهم في القسمين الآخرين.

والسؤال هنا بأي دليل جاءت هذه التقسيمات لأحكام الله حتى نرتب عليها طريق للاستنباط؟

استعرض الشاطبي ما يمكن أن يكون دليلاً على هذه القواعد، ونحن هنا نتابع الشاطبي فيما ذكر من الأدلة التي يمكن أن تكون تأسيساً لهذه القواعد.

أول ما افترضه الشاطبي هو أن تكون هذه الأدلة قطعية وليست ظنية لأن مبحث المقاصد يعتبر تأصيلاً لمباني الشريعة فإذا جاز العمل

---

(١) الشاطبي، الموافقات ج٢ ص١١.
(٢) أصول الفقه المقارن، ص٣٤٨.

«بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفروعاً، وهذا باطل فلا بد أن تكون قطعية»[1]، وليس هنالك دليل يؤرث القطع إلا إذا كان عقلياً أو نقلياً، أما العقلي فقد استبعده الشاطبي لكونه يفضي إلى تحكيم العقل في أحكام الشريعة، وأما النقلي يمكن تصوره في عدة صور:

أولاً: أن تكون نصوص متواترة السند واضحة الدلالة لا يمكن تأويلها بشكل من الأشكال، وإلا لم يجز الاعتماد عليها في الدلالة، وهذا النوع من النصوص غير متوافر في المطلوب يقول الشاطبي: «وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء»[2]. وبعد أن ناقش الشاطبي كل الوجوه حول الدليل النقلي لإثبات هذه القواعد خلص بقوله: «فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين»[3]. ثم ناقش دلالة الإجماع على هذه القواعد وبَيَّن عدم تمامه، يقول: «فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص. وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي»[4]، وبعد أن يستبعد الشاطبي كل هذه الأدلة يبحث عن طريق آخر لإثبات هذه القواعد، وهو الدليل القائم على التأمل في روح الشريعة، أو أن خبرة المجتهد واشتغاله بمسائل الشريعة تكسبه قدرة في التعرف على

---

(١) الشاطبي، الموافقات ج٢ ص٤٨.
(٢) المصدر نفسه ص٩٤.
(٣) المصدر نفسه ص٥٠.
(٤) المصدر نفسه ص١٥.

هذه القواعد، وهو نوع من الفهم العام القائم على استقراء الشريعة، يقول الشاطبي: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشرع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»[1] وما اختاره الشاطبي من دليل على هذه القواعد بعيد عن روح المنطق والاحتجاج، وإنما هو تعويل على ذوق الفقيه ونظره المطلق في الأحكام، وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لأنه لا يفيد أكثر من الظن بالموضوع وهو ما رفضه الشاطبي، أما الاستقراء فهو ليس كاشفاً عن هذه القواعد لأنها فروض متقدمة رتبة على الاستقراء، لأن هذه التقسيمات الضروريات والحاجات والتحسينات غائبة عن لسان النصوص، وإنما نظر المجتهد الذي فرض هذه العناوين، وإن كان هناك استقراء في الأحكام لا نجد أكثر من كونها إما واجبة أو محرمة أو مستحبة أو مكروهة أو مباحة، فإذا افترضنا أن الواجب والحرام هي الضروريات، والمستحب والمكروه هي الحاجيات والمباح هو التحسينات لوجدنا من بين الواجبات ما هو تحسيني مثل أكل النجاسات ومن بين المباحات ما هو من المحرمات مثل شرب الماء في نهار رمضان وهكذا، فأي ضابط يقوم بترتيب هذه القواعد، ونحن نجدهم جعلوا من بين العبادات الواجبة أمور ضرورية وحاجية

(١) المصدر السابق ص١٥.

وتحسينية، أما إذا قلنا: إن الضروريات هي ما تعود إلى حفظ المقاصد الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، جاز لنا أن نرجع إليها حتى ما اعتبر حاجياً أو تحسينياً لأن كل شيء يمكن إرجاعه لهذه المقاصد فمكارم الأخلاق ترجع إلى حفظ المجتمعات من أن يضيع دينها أو عرضها أو مالها، فتصبح بالتالي من الضروريات وليس التحسينات كما صنفوها، كما أننا نجد من بين الحاجيات والتحسينات أموراً تتعلق بالعدل والمساواة والحرية وكثير من القيم التي تقوم عليها حياة المجتمع المسلم فإذا استبعدت هذه العناوين باعتبار كونها أموراً حاجية أو تحسينية وهناك ضروريات أولى منها لفاتت على المؤمنين مصالح كثيرة، وكذلك الأمور التي تتعلق بسياسة الناس واقتصادهم وأعمارهم، وبالتالي لا بد أن يكون هناك نمط آخر لتصنيف هذه المقاصد، وترتيبها في شكل هرمي يتضمن كل قيم الدين والعقل والحياة، وهذا ما سوف نتناوله في الفصل القادم.

الفصل الرابع

مصادر التشريع.. بين التفكير القيمي والتفكير المقاصدي

- لماذا التفكير المقاصدي
- حيثيات التفكير المقاصدي
- أسس وآليات التفكير المقاصدي
- ملاحظات السيد المدرسي على التفكير المقاصدي
- لماذا التفكير القيمي
- حيثيات التفكير القيمي
- تعريف القيمة ومصدر شرعيتها
- آلية التفكير القيمي

لماذا التفكير المقاصدي

مقاصد الشريعة التي تقع في نسق الفكر الاستنباطي تمثل محوراً يثير اهتمام الدارس لتاريخ التشريع الإسلامي، فهي من أهم المحطات الجديرة بالوقوف والتأمل، ولذا وجدتُ نفسي ملزماً بالوقوف عندها، ومواصلة ما انتهيت إليه في الفصل السابق، وقد اكتفيت هنالك بالحديث عن المقاصد من حيث مسارها التاريخي وبعض الملاحظات المنهجية فيما يتعلق بضبط المصلحة، وتشخيصها، وفرزها، مضافاً إلى المصلحة من حيث المناسبة الرابطة بينها وبين الواقع أو فقه الأولويات.

تكتسب المقاصد أهميتها في التشريع الإسلامي من بعدين:

الأول: كونها تمثل أهم ما أنتجته العقلية الأصولية، وآخر إبداعاتها فيما يسمى بنهاية عصر النهضة الفقهية، وتنبع هذه الأهمية مما تمثله المقاصد من حافز للتفكير والتعمق لكشف مناطات الأحكام وغايات المشرع؛ فتمثل تلك الغايات مقصداً يمكن الارتكاز عليه في تطوير الفقه ومجارات الواقع المتغير، وقد ساهمت مجموعة من

الظروف السياسية، والاجتماعية، في بلورة هذا النمط من التفكير المقاصدي، فاتخذت بذلك موقعاً جعلها ضمن حلقات التطور الطبيعي لأصول الفقه الذي يحاول التكيف مع الواقع المتجدد، فمنذ نهايات القرن الخامس إلى القرن التاسع ظهرت تحديات أفرزتها سياقات سياسية جديدة ابتداءً من الخلافة العباسية ومروراً بالسلاجقة والأيوبيين والخوارزميين، وغيرهم، أدّت إلى توهين البنية المعرفية العامة للإسلام بما فيها قواعد الاستنباط، فكان على الأصوليين رسم مناحي جديدة تستوعب هذا الواقع وتعيد ضوابط التفكير الديني، فكان الاهتمام منصباً على الكليات والقواعد العامة، باعتبارها الصيغة الوحيدة لضمان استمرارية الرسالة ومعالجة الواقع المتغير، ومن هنا تكتسب المقاصد أهميتها من كونها آخر الحلول التي قدمها الأصوليين لحل مشكلة الرسالة الخاتمة، وبرغم أن المقاصد في بيئتها الأولى لم تحظَ بالاهتمام الذي يجعلها في إطارها الطبيعي، حيث لم تتحْ لها المساحة المفترضة من النقاش والجدل، وأوضح مثال لذلك الشاطبي وكتابه الموافقات الذي لم يجد الاهتمام الكافي إلا متأخراً، يقول طه جابر العلواني: «ولكن ربما يصدق على الشاطبي ما وصف به مالك ابن نبي بن خلدون من أنه جاء متأخراً عن أوانه أو سابقاً عليه فلم تنطبع أفكاره في العقل المسلم. وكذلك لم تنطبع أفكار الشاطبي في العقل المسلم الذي كان يعيش بداية انحطاطه يوم ذاك، بل ظلت أفكاره مجهولة حتى اكتشفها المصلحون المعاصرون: الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والدكتور عبد الله دراز في المشرق،

والعلامتان محمد طاهر بن عاشور وعلال الفاسي في المغرب، فأشادوا بها وكتبوا حولها ـ خصوصاً المغاربة منهم ـ كتابات حلَّلت وأصَّلت وأضافت المزيد المفيد. ثم بنى على ذلك التراث علماء وباحثون معاصرون في دراسات جادة منهم (المقاصد العامة للشريعة الإسلامية) للأستاذ الدكتور يوسف العالم رَحِمَهُ اللَّهُ، و(ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) للدكتور أحمد الريسوني، و(نظرية المقاصد عند الإمام محمد طاهر بن عاشور) للأستاذ إسماعيل الحسني»[1] واهتمام هؤلاء العلماء والباحثين بالمقاصد كاشف عن أهمية هذا المبحث في تاريخ أصول الفقه، وضرورة مراجعته لما يمتلكه من خاصة تجعل الفقه حاضراً ومستوعباً لكل زمان.

الثاني: اهتمام النخب العلمية والفكرية المعاصرة، المنشغلة بتجديد التفكير الديني بمبحث المقاصد، فقد رأت فيها الإطار الطبيعي الذي يستبطن غايات الشريعة وأهدافها؛ مما يجعل التفكير الديني ضمن نسق يتطور طبيعياً مع مجريات الزمن، فالمقاصد في مفهومها البسيط هي كليات عامة أكدت عليها الشريعة، وهي قابلة للجري والانطباق لتستوعب بذلك كل المتغيرات التي تحدثها الحركة الزمنية في الواقع. ومن هنا اعتبرت المقاصد في نظر هؤلاء هي الإطار الذي يمكن به تجاوز إشكالية النص المتناهي الذي يلاحق واقعاً غير متناهٍ، هذا مضافاً إلى كونها تفتح الباب واسعاً أمام العقل المعاصر ليساهم

(١) العلواني طه جابر ـ مقاصد الشريعة، دار الهادي، ص١٢٨.

بشكل مباشر في فهم الشريعة بعيداً عن السقف المعرفي الذي شكّله التراث أمام العقل الحاضر، وأظن أنني لا أكون متجاوزاً للحقيقة إذا قلت: إن المقاصد باتت هي المرتكز المعرفي للمشروع الإسلامي المعاصر، ولا أجد نفسي مرغماً لجمع الشواهد والكلمات التي تؤكد ذلك، وإنما أكتفي بحضورها الواضح في كتابات ودوريات التجديد الإسلامي.

كل ذلك شكّل نظرة متفائلة صوَّرت المقاصد في إطار جعل منها المخرج الوحيد لأزمة الجمود والثبات التي عاشتها الأمة، والقبول بهذا التفاؤل على إطلاقه يمثل مسامحة فكرية تتلمس الخلاص في إبداعات السلف وتتنكر لبعض إبداعات العقل المعاصر، لأن كل ما يمكن أن يكون إضافة جديدة على مبحث المقاصد من العلماء المعاصرين هو في الواقع تحرك ضمن السقف المعرفي الذي شكّله تراث الجويني والغزالي والشاطبي. . .، فلم نرَ في محاولاتهم أكثر من زيادة عدد المقاصد الخمسة أو إعادة ترتيبها، فابن عاشور رائد النهضة الحديثة للمقاصد لم يتمكن من تأسيس بناء منهجي جديد وكل ما قام به هو شرح وتوضيح لنظرية المقاصد مع إضافة الحرية كمقصد سادس، فهي بالتالي أصبحت إطار معرفي وسقف من الصعب تجاوزه بحيث لا يمكن التشكيك في شرعيتها أو مدى صدقها وصلاحيتها. كما لم نجد لهذه المقاصد عند أصحاب النهضة التجديدية أي تصنيف يتجاوز التصنيف الثلاثي القديم الذي يجعل المصلحة تدور حول الضروري والحاجي والتحسيني، مما يجعلنا نعتقد أن العقل المعاصر

وإن كان منادياً بالتجديد إلا أنه مقلِّد بامتياز، وما زال يشعر بالضعف وعدم الثقة أمام التراث. كل ذلك يفرض على الباحث إثارة مجموعة من الأسئلة حول طبيعة التفكير المقاصدي، ومدى استجابته لتحقيق آمال رواد النهضة والتجديد، فالشيء المتَّفق عليه هي الحاجة الملحة لتقديم قراءة جديدة وفهم شمولي يمكن أن يجعل الإسلام حاضراً ومواكباً لمتطلبات العصر. والمحك الذي يجعل المقاصد في إطارها العلمي والعملي هو الدراسة التقويمية والنقدية لأهم أسس وحيثيات التفكير المقاصدي، ومن ثم إجراء مقارنة بين تلك الحيثيات والأسس وبين بعض الإنتاجات المعاصرة ذات المساهمة الجديرة بالوقوف والدراسة لبعض مفكري الحاضر في محاولاتهم لحل الأزمة نفسها بصورة قد لا تختلف في الشكل مع التفكير المقاصدي ولكنها تتباين معه في المضمون والوسائل والأسس المنهجية. وهذا النمط التفكيري الجديد يمكن أن نصطلح عليه التفكير القيمي، الذي أسس له سماحة المرجع محمد تقي المدرسي في موسوعته (التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده)، وحتى تكتمل الرؤية حول المعطى المعرفي الذي قدمه سماحته في مساهمته لتجديد أسس التفكير الديني، لا بدّ من إجراء تلك المقارنة، ولتحقيق ذلك لا بدّ من استعراض سريع لأسس وحيثيات التفكير المقاصدي إتماماً لما قدمناه في الفصل السابق، ثم عرض أسس التفكير القيمي لتتم المقارنة.

حيثيات التفكير المقاصدي

إن أهم ما يمكن أن يدرج ضمن الحيثيات الأولى للتفكير المقاصدي هي التحديات التي يفرزها الواقع في شكل تساؤلات دائمة؛ كاستجابة طبيعية للظرف الإنساني المتغير، فقد تتسع الحاجة الحياتية باتّساع متطلبات الإنسان الذي خُلق لكي يُبدع ضمن بيئته وظرفه السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، وغيرها، ما جعل من الملح البحث عن نمط تفكيري جديد؛ يُفعَّل في إطاره النص الديني حتى لا يكون محصوراً ضمن تجربة إنسانية واحدة، أو طبيعة محددة بنموذج واحد، وقد أصبح هذا الأمر من مسلمات التفكير الإسلامي الحديث، الذي يحاول أن يكون إسلاميًّا في الوقت نفسه متعايشاً مع واقعه، دون أن يشعر بأن هنالك حالة من التناقض بين نص تاريخي وواقع راهن يجب أن يعيش فيه بكل تفاصيله، وفي اعتقادي أن هذا الاستفزاز الذي يخلقه الواقع هو الدافع المهم وراء هذا النمط من التفكير المقاصدي، وهي نفسها الحيثيات التي دفعت الرواد الأوائل من الجويني والغزالي و الشاطبي وغيرهم لهذا النمط التفكيري، يقول

حسن محمد جابر: «في الواقع يأتي البحث في المقاصد وعنها كاستجابة طبيعية لما طرأ على الواقع الإسلامي والعربي من تطورات بدأت ترخي بكلكها على ميادين البحث العلمي ومنها الشريعة، وهذه تفترض في القوة الفاعلة أسلوباً جديداً في التعامل معها ومنهجاً علميًّا يتناغم واتجاهاتها الحيوية»[1].

أما البعد الآخر لحيثيات هذا التفكير هي العوامل المتعلقة بطبيعة النص والحكم الشرعي، اللذين يستبطنان في تركيبتهما الداخلية عللاً وغايات تسمح لهما بالمواكبة، ما حفَّز هذا النمط التفكيري لطرح الأسئلة الكاشفة عن المضامين الخفية والمستترة خلف ظواهر الكلام، لتشكِّل فيما بينها مقاصدَ للشريعة، فالنصوص والأحكام يمكن أن ينظر إليها بلحاظين الأول يجعلها ضمن إطارها الجزئي الكاشف عن مصاديق محددة، والثاني بلحاظ كونها مستبطنة لغايات ومقاصد تمثل أهدافاً لتلك النصوص والأحكام، هذا ما جعل أصحاب التفكير المقاصدي يُثيرون حالة من الجدل مع التراث الذي صنف لنا الأحكام تصنيفاً جزئياً واقفاً عند حدود تفصيلات الأحكام المنتشرة في النص، دون السؤال عن أي بعد كلي يكون إطاراً جامعاً لمنظومة من الأحكام. ومن هنا يمكننا أن نجعل طبيعة النص والحكم الشرعي التي تؤسس عادةً لحِكم وغايات هي من أهم الحيثيات لهذه النزعة المقاصدية، ولذا لا نجد كتاباً يتحدث عن المقاصد إلا ويرتكز في الأساس على

---

(١) محمد جابر حسن ـ المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص٩٦.

هذا البعد من النص الكاشف عن مقاصد معقولة، وبذلك اعتبروا المقاصد هي الأساس في الشريعة، وأن النظرة الجزئية ما هي إلا نتيجة لعوامل خارجة عن إطار النص، وقد أرجع البعض هذه النزعة إلى العوامل التي أدّت إلى تكريس سلطة الفرد وغياب الرؤية الشمولية التي تنظر إلى النص والإنسان بزواياه المختلفة. يقول محمد مهدي شمس الدين: «لقد بدأ التدوين الفقهي عندما سيطرت الدولة الإسلامية القمعية الخاضعة لسلطة الفرد، الدولة التي غابت عنها قيادة المعصوم ولم تقم على قاعدة مبدأ الشورى، فأدّى ذلك إلى أن الفقه انعزل عن حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة: في عباداته ومعاملاته، فعالجوا المسائل العامة وقضايا المجتمع من زوايا معاناة الأفراد لها، وتأثيرها على حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا في الغالب تأثيرها على الأمة ومجتمعاتها»[1]. ويعتقد حسن حنفي أن السبب وراء هذه النمط التفكيري هو الحرفية التي تجعل النص لا يتحرك في أكثر من بعده الظاهري، فتحول النص عندهم إلى صورة جامدة تتحرك حول عناوين ثابتة لا يمكن أن يكتب لها المرونة والتحرر، ويضيف إلى ذلك الرغبة في التسلط على الناس التي تتيحها سلطة النص باحتكار العلم والتفسير، يقول: «السبب في ذلك هو الوقوع في النصية وفي الحرفية، وفي بعض الاتجاهات السلفية، التي تجعل من النص الديني

---

(١) شمس الدين محمد مهدي ـ قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ ـ ١٠، ص٩.

نصًا فقط، من دون مضمون، وكأنه لغة يتم تفسيرها حرفيًا وكأن هذا النص غير موجه لواقع، وكأنه في البداية لم يبدأ كحل لسؤال، كما هو معروف في أسباب النزول. فالذي يمنع من التفكير المقاصدي هو الوقوع في الحرفية، وأيضاً الرغبات في التسلط على الناس، لأن السلطة النصية هي التي تحتكر العلم وتحتكر التفسير وتحتكر الرأي فالذي يفكر بالمقاصد هذا خارج السلطة، وهو إنسان من المعارضة عادة يؤمن بحرية التفكير، ويؤمن بإمكانية معرفة روح الإسلام»[1].
ويعتبر أحمد الريسوني أن كل الاختلالات في الفقه الإسلامي الذي شكّلها التفكير الجزئي، كانت بسبب غياب الرؤية الشمولية التي تخلقها المقاصد. يقول: «إن غياب المدرسة المقاصدية والنظرة الشمولية هو سبب كثير من الاختلالات التي نجدها عند بعض الفقهاء والمفتين وبعض الدعاة وعند بعض المفكرين، وحتى عند بعض المنظرين والمسيِّرين للحركة الإسلامية، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين، إما النظرة الشمولية إلى الإسلام وإما النظرة إلى المقاصد»[2].

وبذلك يمكننا تلخيص حيثيات هذا التفكير المقاصدي في بعدين: الأول الواقع المتغير والثاني النص المستبطن للمقاصد المستوعبة لذلك الواقع المتغير، وهو بتعبير آخر الحديث عن دواعي وضرورة التغير والتجديد الديني.

---

(١) حنفي حسن ـ قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، ص٦٥.
(٢) الريسوني أحمد ـ قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ ـ ١٠، ص٧٢.

أسس وآليات التفكير المقاصدي

يرتكز التفكير المقاصدي، كما بلوره الغزالي ونظَّر له الشاطبي، على استقراء الشريعة الكاشف عن منظومة المقاصد. وقد أبدينا في الفصل السابق بعض الملاحظات حول منهجية الاستقراء، و ما يهمنا الآن هو الوقوف على تلك المقاصد وبيان آليات ذلك التفكير. ويمكن تلخيص هذه الأسس بكون المصالح العامة والمقاصد تصنف إلى ثلاثة مستويات وهي الضرورية والحاجية والتحسينية، كما فصلناها سابقاً، وقد اتفقوا على جواز العمل وفق المقاصد الضرورية، باعتبارها يقينية قطعية، وهذه النظرة الأولى للمقاصد وتصنيفها هي المسار الأساسي في التفكير المقاصدي، ثم يأتي التوافق على الضروري منها ليكون الخطوة الثانية في هذا النمط التفكيري، أما الخطوة الثالثة والمهمة هي التوافق على هذه المقاصد الضرورية، وهي خمسة بحسب استقراء الأحكام

١ ـ الحفاظ على مصلحة الدين.

٢ ـ الحفاظ على مصلحة النفس.

٣ ـ الحفاظ على مصلحة العقل.

٤ ـ الحفاظ على مصلحة النسل والعرض.

٥ ـ الحفاظ على مصلحة المال.

وهذا العدد الذي رتَّبه الغزالي وسار عليه الشاطبي، أصبح مثار الاهتمام، حتى صرَّح الآمدي بانحصارها في خمسة معللاً ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة، وحتى الذين حاولوا توسيع دائرة الضروري تسالموا على هذه المقاصد الخمسة التي اعتبرت هي المعيار للكشف عن ضرورات أخرى، ومثال على ذلك محاولة ابن عاشور التي حاولت توسيع الضروري، فقد ارتكز في ذلك على المقاصد الخمسة التي نظر إليها بمنظار يتسع إلى الجانب الاجتماعي، فنظر إلى كل مقصد من المقاصد الخمسة بلحاظين الأول يتعلق بالجانب الفردي والثاني بالجانب الاجتماعي، فتتحول هذه المقاصد الخمسة إلى عشرة بحيث يصبح لكل مقصد جانب خاص بالأمة وجانب خاص بالأفراد. وحديثاً نجد بعض المطالبات بزيادة المقاصد الضرورية كالعدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والمهم أن هناك اتفاقاً ضمنيًا على هذه المقاصد الخمسة ويبقى الباب مفتوحاً لتوسعة دائرة الضروري، مما يجعلنا ندَّعي أن المقاصد الضرورية هي مدار التفكير المقاصدي. ولذا نرى من الضروري إثارة الحوار حول تلك الأسس وإبداء بعد الملاحظات عليها.

الملاحظة الأولى: أول ما يمكن أن يكون ملاحظة على هذا المنهج هو ترتيب المصلحة في ثلاثة مستويات، (الضروري، والحاجي، والتحسيني) وهو ما شككنا في إمكانية الدليل الشرعي عليه؛ ولذا نجد الشاطبي اعترف بذلك في قوله: «فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين»[1]، ولم يبقَ أمام الشاطبي إلا الاستدلال عليها بالاستقراء في أحكام الشريعة وروح الدين عندما قال: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشرع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»[2]. وهذا ما لا يمكن الوثوق به لأنه تعويل على ذوق الفقيه ونظره المطلق في الأحكام، وهو ما لا يفيد أكثر من الظن في الموضوع، لأن الاستقراء لا يمكن أن يكون كاشفاً عن ترتيب المصلحة بهذه الكيفية إلا أن تكون فروض سابقة تم الاستدلال عليها بالاستقراء، لأنه يجوز لنا كذلك أن نثبت بالاستقراء نفسه فروض أخرى مخالفة لهذا التقسيم كأن نقول: إن المقاصد تتراتب على حسب قانون المهم والأهم الذي يختلف باختلاف الظرف والموضوع، فما يكون أهم في مسألة يمكن أن يكون مهم في مسألة أخرى، أو يمكن فرزها وترتيبها على حسب كون المصلحة ذاتية غير معللة أو كونها

---

(١) الشاطبي ـ الموافقات ج٢ ص٥٠.

(٢) الشاطبي ـ الموفقات ج٢ ص٥١.

عرضية متفرعة من الذاتي وهكذا بالتالي لا يمكن أن نتسالم على هذا التقسيم.

والملاحظة الثانية: أن الكلام عن المقاصد يأتي كتأسيس نظري لحل مشكلة الاستنباط بطريقة تستوعب كل حاجيات المكلف في كل زمان ومكان، فيتم عن طريقه تجاوز إشكالات الفقه المتوارث وآليات الاستنباط التقليدية، وبالتالي لا يتحقق التقييم الموضوعي لهذا الإطار النظري إلا في دائرة أهدافه النظرية التي تستوعب كل حاجيات المكلف، وضمن هذا الأساس النظري للمقاصد نجدها اقتصرت على منهجية الاستقراء للكشف عن المقاصد وهو ما جعلها لا تثق إلا بما كان في مرتبة الضروري، واستبعاد كل من الحاجي والتحسيني، مما يجعل المقاصد قاصرة عن إجراء نظرة تجديدية شاملة تستوعب كل مجالات الحياة، والاقتصار على ما هو ضروري منها لا يحقق لنا نظرة تجديدية شاملة، فتفاصيل الحياة وتعقيداتها هي أكبر من كون الحاجة ما يتعلق بالضروري منها. وقد تنبه الكثير من دارسي فقه المقاصد إلى هذا القصور المنهجي في إثبات المقاصد مطالبين بعدم الاكتفاء بالاستقراء وإنما الاستفادة من كل وسائل الإثبات العلمية كما يقول أحمد الريسوني: «وبالنسبة لمقاصد الشريعة هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها أو في تعثرها وهو كيفية إثبات المقاصد، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هذه المقاصد على مسالك محدودة ضيقة ومنهم من يفتح جميع المسالك، التي تؤدي إلى إنتاج المقاصد والكشف عنها فيحصرها مثلاً في الاستقراء، وبعضهم يوسعها حتى تفقد طابعها

العلمي فيجعل أن المقاصد ترجع في النهاية إلى التخمينات والذوق الاستحساني والحس الذاتي والرأي الشخصي. فيجب أن نعتمد المسالك العلمية بالكامل»[1]. وتبقى هذه الالتفاتة مهمة ولكنها أيضاً دليل على عجز هذا الاتجاه المقاصدي في تكوين إطار منهجي متكامل، فمنذ القرن الثامن إلى الآن لم يتمكن هذا الاتجاه من إنتاج نظرية متكاملة، وإنما تأملات هنا وهناك وقد يتضح السبب في ذلك في الملاحظة الثالثة التي نبديها.

الملاحظة الثالثة: أن القصور الذي بدأت ملامحه في الملاحظة السابقة كان نتاجاً طبيعياً للمادة التي ارتكز عليها الشاطبي وغيره، في استخلاص مقاصد الشريعة، وهي المنتوج الفقهي المتمثل في الفتاوى والأحكام التي أنتجها الفقه التقليدي، فتحركت المقاصد ضمن دائرة ما أنجزته الأصول التقليدية فقهياً، وهو اعتراف ضمني بالآلية التي أراد الشاطبي تغيرها مما يسقط التبرير المنطقي للعمل بالمقاصد، ويجعلها لا تحمل أي تصور موضوعي سوى كونها متابعة وصفية لواقع الأحكام والفتاوى الموجودة سلفاً، وهو الأمر الذي يجعل المقاصد متأخرة دوماً عن الفقه، وهو خلاف التأسيس النظري للمقاصد التي أرادوا لها أن تكون البديل لعملية الاستنباط، يقول حسن محمد جابر: «إذ وضع الشاطبي نفسه من أول الأمر داخل إطار المنجز فقهياً وجعله المرجع النهائي الذي يصلح لتحديد العناوين الكلية، مع العلم، أن

(١) الريسوني أحمد ـ قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ ـ ١٠، ص٧٥.

هذا المنجز نفسه، بحاجة إلى مراجعة في ضوء المقاصد، فوقع في الدور المنطقي المحكم ما أضعف من قوة التصور النظري»[١]. هذا ما يجعل التحدي كبيراً أمام المتبنين للتفكير للمقاصد وذلك للعمل على تأسيس جديد يرتكز على المادة الأولى وهي النص الديني بعيداً عن الموروث الفقهي، لأن هذا القصور الذي نراه في المقاصد هو نتاج للقصور في المادة الفقهية التي تغذيه، فلا بد إذاً من البحث عن مادة أخرى، وبعدها يمكننا القول: إن المقاصد بدأت أول خطواتها التأسيسية.

الملاحظة الرابعة: هذه الملاحظة تُبنى على الملاحظة السابقة، وهي أن التصور السابق للمقاصد يجعلها من سنخ المفاهيم الاعتبارية، المنتزعة من جزئيات الأحكام التي تشترك فيما بينها برابط واحد، ينتظم في نهاية الأمر في شكل عنوان جامع، فيصبح العنوان دائماً مرتبطاً بمادته الأولى التي تم منها الانتزاع، ما يكون من العسير توسيع دائرته ليشمل مواضيع أخرى، لأنه ليس عنواناً ماهوياً مستغرقاً لكل جزئياته، فالطبيعة الماهوية بعنوانها الفلسفي ترتبط بأفرادها ارتباطاً وجوديًا حتميًا، وهنا يبرز الاختلاف الجوهري بينها وبين العناوين المشتركة بين الأحكام لأن طبيعتها اعتبارية ليست ذاتية، وأي محاولة لتوسيعها بغير دليل خاص في المورد المراد أن يشمله المقصد يُعدُّ نوعاً من التوسعة غير المبررة، فإذا أخذنا مثلاً حفظ النفس كمقصد

---

(١) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص١٩٠.

نجد أنه في الواقع عنوان لمجموعة من الأحكام الجزئية في الشريعة الإسلامية، فإذا حاولنا توسيعه ليشمل مفردات جديدة بحيث يكون حاكماً عليها، لما أمكننا ذلك لأن حفظ النفس كعنوان محكوم في وجوده لتلك الأحكام الجزئية المتحققة بأدلتها الخاصة، لأن حقيقة العناوين هي مشترك لبعض الأحكام الشرعية، وهذه الأحكام متحققة بأدلة خاصة لكل حكم، فإذا أردنا أن ندخل مفردة جديدة ضمن الأحكام الجزئية فبأي عنوان يمكننا إدخالها؟ سوى أن يكون لها دليلها الخاص لأن هذه الأحكام قائمة بأدلتها وليس بعنوانها المشترك، ولا تتأتى هذه المقدرة للمقاصد إلا إذا أثبتنا استقلاليتها في الوجود والتحقق، وهذا ما يجعل من الضروري البحث عن تأسيس آخر للمقاصد يجعل لها الاستقلالية الذاتية، ومن ثم مقدرتها على استيعاب كل ما يندرج تحتها، ولكي يتضح هذا الأمر بشكل جلي لا بدّ أن نثير ملاحظات على طبيعة المقاصد الخمسة الضرورية.

الملاحظة الخامسة: مواصلةً لما انتهينا إليه في الملاحظة السابقة، بات من الضروري البحث عن مقاصد ذات قدرة استقلالية تمتلك طبيعة ذاتية تؤهلها لتكون حاكمة على كل المتغيرات، هذا ما يجعلنا نتساءل عن المقاصد الخمسة ومدى امتلاكها لتلك الطبيعة، والمعيار الذي يجب أن نستخدمه للكشف عن ذلك هو ألاَّ يكون المقصد معللاً وإنما يكون مطلوباً لذاته، لأن كل ما هو بالعرض لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات بحيث لا يشمله سؤال لماذا، ومثال ذلك العدل حسن ومطلوب لذاته ولا نتوقع من يسأل لماذا العدل حسن،

هذا بخلاف الصدقة فهي حسنة ولكن لتحقيق التكافل والمساواة مثلاً. وهكذا لا بدّ أن يتوافر في المقاصد هذا الشرط حتى تتحقق لها الاستقلالية وتكون قادرة على إنتاج أحكام خاصة للمتغيرات، وبناءً على ذلك لا بدّ أن نعيد تقييم المقاصد الخمسة وفقاً للمعيار الذي قدمناه، ولتحقيق ذلك يجب أن ننظر لكل واحد من هذه المقاصد الخمسة، وهذه الملاحظات لا تنفي أهمية المقاصد وكونها حاجات ضرورية بديهية، ولكن ليس كل ضرورة صالحة لأن تكون مقصداً بذاتها وهو المحك الذي نفرز به المقاصد.

١ ـ **حفظ الدين**: لكي نتأكد من كونه مقصداً مستقلاً لا بد أن نتأكد من كونه قائماً بذاته غير مرتكز على غيره في الوجود والتحقق، ولكي نحقق ذلك نقوم بالسؤال الأساسي وهو: لماذا حفظ الدين؟ وهل حفظ الدين مقصود بذاته؟ وهل الحفظ يدور مدار العنوان وهو كونه ديناً وحسب؟ أم لأجل قيم أخرى يستبطنها الدين؟ وإذا كان لعنوانه لماذا خصصنا الديني الإسلامي دون غيره؟ هذا ما يقودنا إلى أن حفظ الدين مقصد لأنه يستبطن مقاصد أخرى جاء الدين لتكريسها، ومن هنا إذا أصبح الدين فارغاً من محتوى تلك القيم لا يكون حفظه واجباً، لأن الدين في الواقع تجلٍّ لقيم مطلوبة لذاتها والحفاظ عليها ضرورة طبيعية. وهذا الاشتباه فوت علينا إجابة السؤال الفلسفي عن أصل الدين وحقيقته ومحتواه وبالتالي القيم التي جاء لتأسيسها، لتشكل لنا فيما بعد مقاصد نسعى لتحقيقها، فهل نقبل دين من غير

التوحيد، والإيمان، والعدل، العبودية، والحرية، والكرامة... وغيرها مثلاً، فلماذا إذاً لم نجعلها ضمن المقاصد، أما إذا كان المقصود من حفظ الدين هو حفظ تدين الأفراد كما يقول جمال الدين عطية: «ومعناه حفظ تدين الفرد وليس الدين في ذاته»[1]، يبقى السؤال قائماً لماذا الحفاظ على تدين الفرد؟ ولا يبقى أمامنا جواب إلا كون تدين الفرد هو تجسيد عملي وسلوكي لتلك القيم التي جاء من أجلها الدين، ما يرجع الكلام بنا من جديد عن البحث عن تلك القيم، التي لا يمكن أن نجدها ضمن التفكير المقاصدي التقليدي، ما يدعونا إلى تجاوزه والبحث عن آليات تفكير أخرى تكون قادرة على اكتشاف القيم التي جاء من أجلها الدين، ولا يتحقق ذلك إلا بالتنازل أولاً عن المنهجية التي تعتمد الاستقراء في الأحكام لأنها لا تكون كاشفة عن تلك المقاصد، وهو شبيه بالبحث عن البحر في قطرات المطر.

٢ ـ **الحفاظ على النفس**: وهو حفظها من التلف كلية أبو بعض أجزاء الجسد الذي يؤدي تلفها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس الكلية، وهذا المنفعة هي إشارة خفية إلى وجود قيم تجعل حفظ الحياة ضروريًا، وهو ما يجب أن نبحث عنه، وهي قيمة الحياة والقيم التي تستبطنها، فإذا لم يكن للحياة قيمة لم يكن هناك ضرورة لحفظ النفس، فالتسلسل المنطقي يفترض أن قيمة حفظ

(١) عطية جمال الدين ـ قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ ـ ١٠، ص١١٩.

النفس ناتجة عن قيمة الحياة وهي بدورها لا يكون لها قيمة إلا إذا كانت تجليًا للنظام القيمي، ما يُعَقِّد الأمر أمامنا حتى نتمكن من الإجابة عن السؤال الفلسفي: لماذا الحياة؟ أو ما هي الحكمة من الحياة؟ وهو الخطوة الأولى لاكتشاف قيمها.

٣ ـ **حفظ العقل**: صحيح أن العقل قيمة ذاتية لا تُعلل وهو مصدر العلم والمعرفة والحقائق، وهو ما يؤكد أن العقل بنفسه مؤسِّس لمنظومة من القيم المقدسة، لا يتأتى الحفاظ على العقل إلا بالحفاظ عليها والوثوق بها والارتكاز عليها، وهو الأمر الذي غاب عن أصحاب المقاصد عندما أفرغوا العقل الذي يريدون الحفاظ عليه عن محتواه وشككوا في أحكامه، باعتبار أن العقل يعتريه الهوى والخطأ، يقول يوسف العالم: «لأن العقل البشري قاصر، لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه لا يستطيع التجرد عن مؤثرات البيئة وبواعث الهوى، والأغراض، والعواطف، ولأنه جاهل بالماضي والحاضر، وأشد جهلاً بالمستقبل، ولذلك لم يحظَ بالعصمة عن الخطأ والزلل، فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن التدبير فلا بدّ له من ولاية أو وصاية، ووليه ووصيه هداية الشرع، وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح بعيداً عن الوصاية، وبدون رعاية الشرع»[١]. وهنا تكمن المفارقة الأساسية في الحفاظ على عقل

(١) حامد يوسف ـ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص١٤١.

يوصف بكونه جاهلاً ومقصراً ولا يُحسن التدبير وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح، فلماذا الحفاظ عليه من الأساس؟!، ومن هنا فوَّت أصحاب المقاصد على أنفسهم الاستفادة من أكبر مصدر للمقاصد، مما يجعل من الضروري إعادة النظر في العقل واكتشافه فمن غيره لا يمكن أن ندرك مقصداً أو أن نثق به.

٤ ـ **حفظ النسل أو العرض**: تحقق هذا المقصد موقوف على تحقق مقصد حفظ النفس، وقد بيَّنا أن حفظ النفس موقوف على معرفة قيمة الحياة، فإذا كان للحياة قيم فهي نفسها التي تتكفل بحفظ النفس والنسل والعرض، لأن بها استمرار الحياة، مما يجعلنا نعتقد أن اكتشاف قيم الحياة ضرورة أساسية لكي تكون هي الحاكمة على كل ما يتعلق بالحياة أو استمراريتها سواء كان في إطار فردي أو أسري أو اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي، وتخصيص النسل والعرض من بينها تخصيص مشوه لا ينظر إلى الحياة في صورتها الكاملة.

٥ ـ **حفظ المال**: من المسلم والواضح أن حفظ المال لا يمكن أن يكون مصلحة بذاته، وإنما يكون مساهماً في تحقيق قيم الحياة، التي غابت عن التفكير المقاصدي، وإذا كان المال مساهماً فهو ليس وحده، فهناك مفردات أخرى تساهم أيضاً في تحقيق قيم الحياة مثل التكافل والمساواة والحرية وغيرها فلماذا خُصِّص المال كمقصد إذاً دون غيره.

ملاحظات السيد المدرسي على التفكير المقاصدي

وقبل أن أختم هذه الملاحظات أرى من المفيد استعراض بعض ما قدَّمه سماحة السيد المدرسي على التفكير المقاصدي ونظام الأولويات فيه كما اعتمدها الشاطبي والغزالي، ونورد هذه الملاحظات من كتاب التشريع الإسلامي الجز الثالث ص ٣٧٣ وهي على النحو التالي:

يقول سماحته: نختصر الحديث عن نقد هذه النظرية في أمور:

أ ـ خلاصة أفكاره في الأولوية تعتمد على معيارين:

الأول: تسلسل الضروريات والحاجيات والتكميليات.

والثاني: تسلسل القيم الخمسة، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكل يسبق في التقديم صاحبه حسب هذا الترتيب.

ب ـ بالنسبة إلى المعيار الأول فإنه يبدو سليماً، لولا أن تمييز

هذه المصالح عن بعضها في الأحكام لا يبدو دائماً سهلاً، إذ لا نعرف دائماً حكمة الشرائع بعلم، بل قد تعرف بتصورات وظنون، والظن لا يغني في فقه الشرع، اللهم إلا أن نتوسل إلى فقه القيم ببعض المعايير التي سبق الحديث عنها. . .

ثم إن هناك معيار الكثرة والقلة الذي سوف نستعرضه إن شاء الله، وهو قد يستوجب تقديم مصلحة على ما هي أقل منها درجة، مثلاً: قد يسبب الجهاد مع إمام ظالم في معركة صغيرة، بفتح بلد لا ينفع الأمة شيئاً، قد يسبب في دعم حكمه الجائر، مما يعود على الأمة بضرر كبير في الاقتصاد، فالاقتصاد (إدارة الأسواق التجارية مثلاً) يعتبر حاجياً لا يستوجب تركه فساداً (فلا يعتبر ضروريًّا) ولكنه يسبب حرجاً (فيعتبر حاجياً) حسب مصطلحهم.

فماذا نقدم؟ هل نقدم أمراً ضروريًّا، ولكنه محدود جدًّا، أم أمراً حاجياً ولكنه عام وشامل جدًّا؟

ج ـ الترتيب الذي اعتمده الشاطبي في المصالح الضرورية، هو الآخر يخضع لهذا المعيار السابق، معيار الكثرة والقلة، فلو استوجب المحافظة على أموال الأمة قتل شخص منهم فإن المال هنا يقدم على النفس، لأن حفظه يصبح حفظاً للنظام العام، ويعتبر ترك حفظه مفسدة.

على أن هذا الترتيب ـ بذاته ـ غير معلوم من النصوص الشرعية؛ فمن قال إن حفظ الدين مقدم على النفس بوجه عام، فقد يكون حفظ

النفس أهم لأن الدين شرع للنفس وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ وقال عن قصة المكره على التظاهر بالكفر: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ فالحياة هي الأصل بنص الدين ودلالة العقل وفطرة الوجدان، إنما سائر المصالح جاءت من أجل الإنسان، بلى قد تقدم مصلحة الدين باعتباره يحتوي على جملة المصالح الإنسانية وذلك من باب سائر المعايير المرعية.

وكذلك بين العقل والنسل، ثم بين النسل والمال، وليس هناك شاهد من عقل أو شرع، بتقديم العقل على النسل، والنسل على المال بصورة مطلقة، بل يرجع الأمر إلى سائر المعايير، فإذا كان الإنسان يصاب بعاهة دائمة في عقله أو في سائر قواه الأساسية بسبب الزواج منعنا عنه الزواج، وقدمنا سلامته على إنجابه ولكن هذا بسبب أصالة حفظ النفس وليس بسبب تقدم العقل على النسل، وكذلك لو اقتضى الزواج ذهاب كل أموال الشخص فلا يقدم عليه، لأن الأصل هو مصلحة الإنسان ذاته، وإنما تتدرج مصالح الآخرين على أساسها، حسب الترتيب الرحمي، فإذا تقدم العقل وسائر الأعضاء والقوى، كما تقديم المال على النسل، قائم على أساس معيار تقديم النفس على الغير، وهو لا يعارض سائر المعايير، مثلاً لو أن النوع البشري في منطقة، تعرض لخطر الانقراض، فإن كل شيء يضحي من أجل بقائه، وعموماً أقوال الأصوليين في قضية النسل لا تبدو واضحة بقدر كافٍ.

أما بخصوص الغزالي ومعيار المصلحة العامة فيقول سماحة السيد:

الغزالي تعرض للحديث عن معيار المصلحة العامة والخاصة فقال:

وتنقسم المصلحة قسمة أخرى، بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة.

ويقول الدكتور حسان: إن هذا التقسيم لم أرَ من صرح به غير الإمام الغزالي. ويفصل الكاتب علال الفاسي القول في هذا الأمر ويقول: إن مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد وأن على الفرد أن يضحي بمصالحه في سبيل النفع العام العائد على المجموع. ويضيف قائلاً: ويتفرع على هذا الأصل حق الدولة في التوجيه الاقتصادي إذا دعت إليه المصلحة العامة، فيمكنها أن تسعر أثمان البضائع، إذا كان يترتب على تركه الإضرار بالناس، كما يمكنها بيع طعام المحتكرين عند الحاجة إليه جبراً وإلزامهم بعد ذلك باتِّباع نظام المؤنة المطبق على الجميع، وتأميم بعض المشروعات الكبرى، إذا كان في إطلاقها تزاحم يؤدي إلى تراكم رأس المال في يد قلة، فيصبح به المال دولة بين فئه قليلة من الأغنياء لا سيما في صالح المستهلك وصالح اقتصاد الدولة العام[١].

---

(١) الفاسي ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص١٧٧.

ويضرب الدكتور حسان مثلاً لذلك بالقول: ومثال المصالح العامة في حق كافة الخلق المصلحة القاضية بقتل المبتدع الداعي إلى بدعته إذا غلب على الظن ضرره وصار ذلك الضرر كليًا. ويضيف قائلاً: ومثال المصلحة الخاصة النادرة المصلحة القاضية بفسخ نكاح زوجة المفقود[1].

يبقى أن نسأل الغزالي وتابعيه عن الحجة في تقديم المصلحة العامة ولم يقيموها على حسب علمنا، بل إنما أرسو لها إرسال القضايا الواضحة وبالرغم من أنها تبدو كذلك، إلا أن دراسة أصل هذا القول تساعدنا في معرفة أبعادها. وما يمكن أن تقام حجة على هذا القول، فيما يبدو لي الأمور التالية:

أولاً: بديهة العقل إذ إن احترام حقوق المجتمع أعظم من احترام حق الفرد؛ لأن المجتمع هو الآخر مكوَّن من أفراد. ويلاحظ على هذه الحجة أن هذه البديهة كيف غابت عن تذكرة الشرع المقدس، علماً بأن الكتاب الكريم لم يدع بصيرة شرعية إلا وذكَّرنا بها.

ثانياً: موارد تقديم الشريعة للمصالح العامة على المصالح الخاصة، وهي كثيرة وبعض الأمثلة الأنفة الذكر هي تشهد على ذلك وغيرها كثير. ونقدنا على هذه الحجة أنها تصلح مؤيداً ولا تصلح دليلاً، لأنها استقراء ناقص لا ينفع إلا من أفاد يقيناً كافياً، فإن اعتماد

---

(١) د. حسان ـ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص٣٣.

هذه القاعدة الأساسية من دون علم يعتبر نوعاً من الاسترسال أو حتى العمل بالظن.

ثالثاً: إن المصالح الشرعية تعتمد أدلتها ونصوصها وهذه النصوص ألقيت إلى العرف، ولأن العرف وبالذات عرف الفقهاء والعارفين بلغة الكتاب ومنطق الشريعة يستنبطون من تلك الأدلة أنها تهتم بحالة سائر أبناء المجتمع، لا أفراد منهم على حساب الآخرين، وهذا المنهج في فقه النصوص يجعلنا على ثقة بأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الفردية، فمثلاً قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٥﴾﴾ فهذه الآية الكريمة تدل على احترام المال، ولكن ليس مال الفرد على حساب المجموع بل مال الناس أجمعين، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ هنا أيضاً احترام الدم (الحياة) مطلوب ولكن ليست حياة الفرد على حساب المجتمع ولكن حياة المجتمع كله، وهكذا سائر أدلة المصالح والحقوق، تهدينا إلى أهمية القيم بصورة عامة وليست بصورة جزئية أو فردية، وهكذا أدلة نفي الضرر كقوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ﴾ أو قول النبي: «لا ضرر ولا ضرار»، وكذلك أدلة نفي الحرج كقوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، أو نفي العسر كقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾. كل تلك الأدلة ذات لغة عامة كما ترى ولا يستفيد منها العرف إلا احترام حقوق الناس جميعاً. وهكذا تهدينا إلى تفضيل المصلحة الأعم على

المصلحة الأخص، فإذا انتفى الضرر شرعاً وعرفنا أن مراد الشرع عدم وقوع الضرر أبداً فعلينا أن نسعى إلى تقليل نسبة الضرر أنَّا استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولا ريب أن ضرر ألف فرد أعظم من ضرر عشرة، وعند تقديم ضرر الألف على عشرة فإننا نساهم عرفاً في إلحاق الضرر بالناس وليس في نفيه عنهم، وهكذا يقدم نفي الأكثر على الأقل حسب هذا النص، لأنه أخذ الضرر بصفة مطلقة، وليس متحققاً في أشخاص.

وحسب هذا الدليل إن علينا أن نسعى لتأمين حقوق الفرد أيضاً، بكل وسيلة ممكنة، لرعايتها إلى جنب الاهتمام بالصالح العام. لأن دليل احترام حقوق الأفراد لا يزال سالماً، ولا يسقط حين تتزاحم مصاديقه، لأنه في كل مصداق يتجلى ملاكه، فإن الواجب السعي لتحقيق كل المصاديق، مثلاً. . الحياة محترمة وعلينا أن نسعى لبقائها في كل شخص، وإذا تزاحمت حياة فرد مع حياة المجموع فإننا نحترم حياة المجموع، ولكن نسعى في الوقت ذاته من أجل المحافظة على حياة هذا الفرد إلى آخر لحظة ممكنة، وبكل وسيلة متاحة، فإذا اشتعلت الحرب وكان علينا أن نضحي بحياة البعض للمحافظة على حياة المجتمع، فلا يعني هذا سقوط احترام حياة المقاتلين، بل لا بد من السعي أيضاً لتقليل نسبة الخسائر فيهم بكل وسيلة ممكنة.

وهكذا الملكية (المال) محترمة، فإذا وجبت التضحية بملكية من يقع بيته على الطريق، تقديماً للصالح العام، فعلينا احترام ملكيته

بالقدر الممكن، وبأي وسيلة متاحة، مثلاً تعويضها تعويضاً مناسباً، وأن نقول لصاحبها قولاً معروفاً وهكذا.

ولهذه المفارقة أهمية كبيرة عند وضع التشريعات، وكذلك عند تطبيق القرارات ذات السمة العامة. وعلى أي حال، فإن تقديم المصلحة العامة يجب إلا يُتخذ وسيلة لضياع حق الأفراد، كما فعلت الدول الاشتراكية، أو التي تقودها أنظمة قمعية.

وهذه الملاحظات التي أبداها سماحة السيد؛ تكشف عن عدم وضوح الرؤية في التفكير المقاصدي، وبخاصة عندما تزدحم المصالح وتتعارض، مما تجعل الحاجة ضرورية إلى إيجاد معايير خاصة لفرز تلك المصالح، وهذا ما يحتاج إلى تأسيس منهجي متكامل، يعمل على استخلاص القيم والمقاصد أولاً، ومن ثم بيان سلم الأولويات. وفي الواقع هذه هي عملية الاستنباط والاجتهاد التي تتحرك من الثابت إلى المتغير.

والخلاصة أن هذه الملاحظات تقودنا إلى التريث في قبول الفكر المقاصدي، وعدم رفضه على الإطلاق، لأن القاعدة التي انطلق منها التفكير المقاصدي هي قاعدة صحيحة ووجدانية؛ وهي أن للدين مقاصد عُليا جاء لتحقيقها، وهي بدورها تمثل القاعدة والمرتكز الذي قامت عليه المنظومة الفقهية والقانونية للدين، وقد تبيَّن صعوبة التعرف على تلك المقاصد وفقاً للمنهج المتبع من استقراء الأحكام الجزئية، وهو ما يقودنا إلى فتح إطار جديد لهذا البحث لكي يتحقق من خلاله التعرف على تلك القيم.

لماذا التفكير القيمي

بات واضحاً في أبجديات الفكر الإنساني كون القيم تمثل الخلفية المؤسسة لكل المعارف الإنسانية، فما من توجه معرفي إنساني إلا ويسعى لتحقيق قيم خاصة به، تكون بمثابة الإطار الدافع والمقوم للعلم، فعلم الأخلاق هو الذي يسعى لتحقيق القيم الأخلاقية، وعلم القانون هو الذي تتجلى فيه قيم القانون ومبادئه، وبالتالي هو نظام حقوقي يسعى لتحقيق أهدافه، وعلم الاجتماع كذلك يسعى إلى الكشف عن القيم التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، وهكذا نجد القيم هي الحاضرة دوماً في أي بناء معرفي وهي الأساس الذي لولاه لما كان للعلم وجود، ومن هنا نعتقد أن دراسة أي علم أو محاولة إيجاد تطبيقات خاصة به، بعيداً عن روح القيم التي تشكله، تعتبر محاولة عبثية بعيدة عن ضوابط الحقيقة، ولذا لا نجد القاضي مثلاً مفوضاً في الحكم بعيداً عن مبادئ القانون وقيمه، وكذلك لا يمكن أن نتصور وضع أي نظام أخلاقي أو اجتماعي لا تُراعى فيه القيم الأخلاقية والاجتماعية، وهذه القاعدة مطردة في كل مجال إنساني، وحتى

العلوم التطبيقية ليست ببعيدة عن ذلك لأنها في المحصلة تسعى لخدمة الجانب الإنساني بما يحتويه من قيم.

ومن هنا لا يمكن اعتقاد أن التشريع الإسلامي بعيد عن هذا التصور، ونحن لا نجد في كتاب الله حكماً إلا وقد قرن بالغاية التشريعية بتعابير واضحة تكشف عن القيمة النهائية للحكم مثل (لعلكم) في قوله تعالى: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ فتكون التقوى حينها غاية وقيمة تهدف لها العبادة، كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾، وبالتالي يصبح الشكر والرحمة ضمن القيم، وهكذا نجد الشريعة أقرب إلى القيم، في منهجها وتصورها ومبانيها، يقول سماحة السيد المدرسي: «أما الشريعة فإنها أقرب إلى القيم ويصدق فيها المذهب القيمي ـ أن صح التعبير ـ أكثر من غيره، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ أن الغاية الأسمى للدين هي هداية الإنسان إلى ربه، وإلى تلك المثل العليا التي يأمر بها الله سبحانه، فالقيم هي روح الدين التي يحققها الدين بوسائل عديدة منها: التذكرة، والتزكية، والتعليم؛ ومنها التشريع، فليس من المعقول أن يتناسى التشريع هذه المهمة الأساسية.

٢ ـ أن الله سبحانه هو الذي علَّم أنبياءه أحكام الشريعة، وهو حكيم

عليم فكيف يشرّع حكماً بلا حكمة، أو يأمر بشيء لهواً أو عبثاً سبحانه.

٣ ـ الدين نظام ثقافي متكامل محوره معرفة الله ومعرفة أسمائه الحسنى والإيمان برسله وملائكته واليوم الآخر، ويتفرع من هذا المحور سائر حقائقه، كالبصائر الحياتية والأخلاق والتشريع، وكلما تأملنا في هذا النظام الثقافي وجدناه أقرب إلى العقل، والفطرة، وأكثر انسجاماً وتناغماً، مما يجعلنا نزداد ثقة بأن أحكام الدين تنسجم مع سائر أبعاده من أصول الدين وبصائر الحياة والأخلاق والتي هي قاعدة الشريعة وأصلها.

وهكذا نعرف أن فريضة الصلاة تذكر الإنسان بربه، وباليوم الآخر وبالرسل وبالأخلاق السامية كما تشد المسلمين إلى بعضهم وتخدم أهدافاً اجتماعية كثيرة، كذلك الصوم والزكاة و. . . و. . .»[١].

ولذا نعتقد أن التفكير في القيم هو النمط الذي يجب أن يسود في التشريع الإسلامي، وغيابه عن العقلية الإسلامية كان هو السبب وراء فقدان النظرة الشمولية التي تنظر إلى الدين بكل أبوابه وفروعه ضمن تصور واحد متفاعل ومتكامل، فالقيم هي ذلك الخيط الناظم الذي تنتظم به حقائق الدين وجواهره، في بناء معرفي واحد، ولا يمكن الفصل فيه بين الأخلاق والفقه والعقائد، لأن الدين في حقيقته هو إجابة ربانية، عن أسئلة كانت محط اهتمام الفلاسفة منذ الأزل، حول

---

(١) المدرسي محمد تقي ـ التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده، ج٣، ص٣١.

الإنسان من هو؟ وما هو سر وجوده في هذه الدنيا؟ وما هو هدف حياته؟ وما هو مصيره؟ وكيف يعيش عيشة راضية؟ ولا يمكن أن يجيب الدين عن تلك الأسئلة بصورة متباينة، لا يربط بينها نسق واحد، ومن هنا نعتقد أن التأسيس العقائدي الذي يتكفل بالإجابة المعرفية عن تلك الأسئلة، لا يختلف عن التأسيس الاجتماعي الذي يحاول تحويل تلك المعرفة إلى نظم اجتماعية تحقق وحدة متكاملة بين المجتمع الإنساني وبين أهدافه العامة في الحياة، وضمن هذا التصور لا يمكننا استبعاد الجانب التشريعي والقانوني فهو الآخر لابدّ أن يكون تعبيراً مجسداً لتلك الحقائق والقيم، وإلا أصبح نشازاً يسير في عكس اتجاه الحياة يقول السيد المدرسي: «.. أما من زاوية البحث الديني فإنه لا يتجزأ إذ الدين، وبالذات الدين الإسلامي الحنيف، بناء متكامل ابتداءً من أصول الدين ـ العقائد أو الفلسفة العامة ـ والتعاليم الأخلاقية ـ الفلسفة العملية ـ، وانتهاءً بالحكمة ـ علل الشرائع أو فلسفة القانون ـ. ويجد الباحث بعض الصعوبة في دمج هذه الحقول ببعضها واستخلاص نتائج واحدة منها خصوصاً بعد الفصل القسري بينها من قبل دارسي الشريعة، مما جعل الوصايا الأخلاقية كأنها لا تتصل بالفقه، أما العقائد فقد غدت عندهم نظريات فارغة عن محتواها الحضاري، كما جعل الأحكام وكأنها بلا أهداف سامية وقيم مقدسة، وحتى العلل المنصوصة في الشريعة وما أكثرها فقد قيل بأنها مجرد حِكم وأنها لا تصلح للاستدلال الفقهي.

بينما الحق: أن العقائد لم تذكر في القرآن والسنة بعيدة عن

الأخلاق والفقه، ولا ذكرت الأخلاق بعيدة عن الفقه، ولا الفقه بعيداً عنها، فكيف نفصلها عن بعضها وهي لا تنفصل حتى بسكين القصاب!!»[1]. ولا يمكن تحقيق تأسيس منهجي للقيم بعيداً عن المنهج الشامل الذي يحقق هذا البناء الموحد المتكامل، وليس لنا خيار دون التفكير القيمي الذي يمثل ضمانة لفقه الشرائع والأحكام الدينية وبخاصة ما يتعلق بالحوادث المستجدة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٣.

حيثيات التفكير القيمي

لا نجد هناك فرقاً بين حيثيات التفكير المقاصدي الذي تقدم، وحيثيات التفكير القيمي من حيث كلاهما يرتكزان على بعدين، الأول هو الواقع المتغير والثاني النص المستبطن للمقاصد المستوعبة لذلك الواقع المتغير. ولكن ما يميز التفكير القيمي باعتباره يستهدف استيعاب روح الشريعة وكل قيمها دون حصر، يكون حينها أقرب إلى حيثيات علم القانون، فالمدارس القانونية المختلفة تتفق في المحصلة على ضرورة وجود قيم يستهدفها المشرع، وبالتالي كل الحيثيات الدافعة لخلق نظم قانونية تستوعب الحاجة البشرية، هي نفسها الحيثيات التي تدعو لتأسيس نظام قيمي إسلامي يكون بمثابة القواعد الكلية لاستنباط الأحكام المتغيرة، وتنحصر المفارقة الأساسية بين النظام القانوني والإسلامي في كون التشريع الإسلامي في واقعه نظام قيمي متكامل تكشف عنه منظومة القيم المبثوثة في النص الديني مضافاً إلى العقل المستبصر ببصائر الوحي والوجدان الفطري، وسوف نتطرق لذلك عندما نتحدث عن تعريف القيمة ومصدر شرعيتها.

وقد عمل سماحة السيد المدرسي على دراسة فلسفة القانون عند كل المدارس القانونية، في الجزء الثالث من (التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده) متتبعاً منطلقات التفكير القانوني وحيثياته، وقد خلص سماحته إلى تأكيد دور القيم والأهداف في بناء أي نظام قانوني، يقول: «بعد البحث عن المذاهب المختلفة في مصادر التشريع القانوني. يبدو البحث عن قيم التشريع بحثاً ضروريًا، ليس فقط على أساس المذهب السائد اليوم، والذي يرى: أن القانون يجب أن يشرع من أجل أهداف واضحة ومدروسة بل وحتى عند أتباع العديد من المذاهب القانونية الأخرى، التي سبق الحديث عنها، وعن دور الأهداف فيها، وفيما يلي بيان موجز عن ارتباط تلك المذاهب بالبحث عن الأهداف.

أولاً: لأن المذهب الإرادي يرى أن القانون تعبير عن إرادة المشرع، فإنه يثير السؤال: ما الذي استهدفه المشرع الذي أراد هذا القانون؟ إذ من المعلوم أن المشرع لم يضع القانون عبثاً واعتباطاً وإنما ابتغى هدفاً من ورائه، وفي غير هذه الصورة يصبح التشريع عملاً عاطفيًا أو عبثيًا. ومن هنا توصل الفقيه القانوني (ييرينغ) ـ وهو أشد من ينادي بدور الإرادة في القانون ـ إلى القناعة بأن فكرة الهدف هي التي تعطي من حيث النتيجة مفتاح تكوين القانون.

ثانياً: المذهب الاجتماعي يختلف باختلاف المؤمنين به، فمنهم من يرى القانون ظاهرة اجتماعية عفوية تماماً. فهم لا يأبهون بأهداف

المجتمع من وراء القانون. ولكن أكثر أتباع هذا المذهب يجد البحث عن أهدافه مفيداً. لأن هذه الظاهرة ليست عبثية ولا عاطفية بل هي تعبر عن بشر عقلاء يريدون الوصول إلى نتيجة، فما تلك النتيجة (الهدف أو القيمة).

أما علماء الاجتماع الأمريكيون (كما المقننون الماركسيون) فقد اهتموا بنتائج التشريع كثيراً، لأنهم وجدوا أن الذين يتخذون قرارات لا بدّ أن يختاروا بين أهداف مختلفة فيختاروا بعضاً على بعض، فإذاً عليهم أن يدرسوا تلك الأهداف لتسهيل عملية الاختيار.

ثالثاً: المذهب الطبيعي الذي يؤمن بمادي خالدة يعتمدها المشرع في التقنين فإنهم بدورهم يبحثون عن أهداف التشريع لماذا؟ لأن المبادئ الخالدة أهداف عُليا سامية ولا تتحول إلى تشريع فعلي بدون تطبيقها على الحوادث والمتغيرات. فلا بدّ أن يعرفوا كيف يفصلون تلك المبادئ العليا تفصيلاً يسمح لهم بوضع قوانين تصدر منها، وهناك يجدون الصعوبة لأن تلك المبادئ لا تختلف عندما تكون مطلقة وعامة ولكن عند التفصيلات تجد الاختلاف واضحاً والبحث لحل الاختلاف ضرورياً.

رابعاً: المذهب النفعي يختلف بدوره إلى اتجاهين، الاتجاه الذي يزعم أن مصلحة الفرد هي الأهم، واتجاه يرى أن سعادة كل فرد لا تتحقق إلا بسعادة الجميع. يبدو أن الاتجاه الأول يعود إلى هذا القول بالتالي. وهكذا البحث عن السعادة الجمعية كيف تتحقق؟ وما هي

الأهداف التي لو تحققت بلغت البشرية ذروة السعادة وهكذا؛ هو المطلوب في بحث القيم.

خامساً: المذهب الصوري (كلسن) لا يأبه بالبحث عن أهداف القانون. ولكنه إنما يترك البحث عنها لأنها تثير الجدل ولا تصل إلى نتيجة واضحة، ولأنه لا يرى أن ذلك هو وظيفة المقنن إذ إنه يركز نظره في صورة القانون، وليس في أصوله ومحتوياته. وهكذا فإنه لا يخالف البحث عن أهداف القانون بحثاً مستقلاً عن البحث القانوني.

وكلمة أخيرة: بالرغم من أهمية معرفة القانون وقيمه المثلى فإن كتب التشريع خلت سابقاً عن هذا البحث المهم تقريباً، اللهم إلا في الفترة الأخيرة، والسبب: أن البحث عن الأهداف يرجع إلى الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم السياسة أكثر مما يعود إلى علم القانون، وكما يقول (باوند): «إن وضع القانون أو العثور عليه، سمّه ما شئت، يفترض وجود صورة عقلية لما يعمل المرء وللسبب الذي يعمل من أجله. ومن ثم كانت طبيعة القانون هي ساحة الصراع الأساسية لعلم القانون منذ أن ابتدأ الفلاسفة الإغريق يجادلون حول أساس سلطة القانون، ولكن غاية القانون قد نوقشت في علم السياسة أكثر مما نوقشت في علم القانون»[1].

وبهذا يتضح أن القيمة، أو الهدف، أو الغاية، لها الدور

---

(١) المدرسي محمد تقي ـ التشريع الإسلامي، ج ٣، ص٢٩٦.

الأساسي لأي تأسيس قانوني أو تشريعي، لأنها الإطار الذي تدور حوله اللوائح القانونية، أو الأحكام الشرعية، ومن هنا كانت الضرورة المنهجية تقتضي تكوين إطار قيمي مترابط في شكل هرمي، يتدرج من قيمة القيم إلى قاعدة الهرم في شكل منسجم تتراتب فيه القيم بحسب التفاضل والأولويات، حتى تمثل تلك القيم فيما بينها أصول عامة يرجع لها المشرع كما هو الحال في مبادئ الدستور التي تعتبر الأساس لروح القانون «مبادئ الدستور هي القيم والأصول العامة التي يستلهم منها المشرع أفكار الدستور، وهي روح القوانين التي تتفرع من الدستور. وعندما يقوم المشرع بوضع قوانين جديدة، فلا بدّ أن يعتمد على تلك الأصول، لأنها تنفع القضاة عند اختلافهم في تفسير نص قانوني. وكذلك التشريع الإسلامي ينبعث من روح عامة وقيم سامية تسري في أحكامه وأنظمته»[1]، وهذه القيم الشرعية هي نفسها البصائر والحِكم المبثوثة في النصوص الدينية، حيث نجد آيات الكتاب هي هدى وبصائر ومن ثم حِكم تتبعها شرعة ومنهاج وأخيراً حدود وأحكام. فالمنهجية المقترحة إذاً هي البحث عن هذه القيم والحِكم ما يعني ليس فقهاً للأحكام الفقهية فحسب، وإنما فقه كل الشريعة، التي تستوعب كل جوانب الحياة الإنسانية.

(١) المدرسي ـ التشريع، ج ١ من المقدمة.

تعريف القيمة ومصدر شرعيتها

حاولت مذاهب معرفية متعددة تعريف القيمة، ضمن تصورها المعرفي، ما خلق حالة من التباين في تعريف الشيء الواحد، الأمر الذي يصور التأسيس المنهجي لهذا الاتجاه القيمي المقترح معقداً من أول خطواته، فما هي القيم التي نحاول أن نجعلها أساساً لمنهجنا الاستنباطي؟ وما هي محدداتها؟ وهل هي كما عرفها البعض بـ«الحاجة، والاهتمام، المعتقد، السلوك، الدافع، السمة، الاتجاه» أم هي شيء آخر؟ ومن ثم يأتي الكلام عن مصدر شرعيتها.

هذا ما دفع سماحة السيد المدرسي إلى دراسة التعريفات المختلفة للقيمة، عند كثير من الباحثين بمختلف مدارسهم الفكرية، للخروج بتعريف وتحديدات واضحة، ونحن هنا لن نتناول هذه التباينات حول تعريف القيمة وكيفية استعراض السيد المدرسي لها فمن أراد ذلك أمكنه مراجعة التشريع الجز الثالث، وإنما نكتفي هنا بذكر التعريف والمحددات التي اختارها سماحته.

يقول: «القيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو

مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي.

وهكذا نستنتج طائفة من المحددات للقيمة:

أولاً: لأنها تقتضي الإيمان فهي شبيهة بالمعتقدات الأخرى ـ لأنها هي الأخرى تقتضي الإيمان بها ـ ولكنها تختلف عنها في كونها حقل خاص من المعتقدات.

ثانياً: لأنها أهداف (غايات) فهي تحفز الإنسان و(تدفعه) وتستثير فيه الحركة نحوها فهي ـ إذاً ـ تشترك مع مجموعة مفردات من هذه الزاوية، وإن بصورة جزئية، مثل: الدافع لأن أهداف الإنسان تدفعه نحو وجهة معينة. وكذلك الحاجة لأنها قد تخلق هدفاً، مثل الاهتمام، لأن الإنسان أشد ما يكون اهتماماً بأهدافه. بالرغم من وجود مفارقات بينها وبين هذه المفردات.

ثالثاً: وبما أن حقيقة القيمة ـ فيما يبدو لي ـ كونها هدف الإنسان فإن للإنسان نمطين من الغايات: المقدسة والمشروعة. فأما المقدسة فهي التي تعبر عن عقل الإنسان المتطلع إلى الغيب، وعن ضميره المغموس بحب الخير والفضيلة، وأسمى تجلياته عبادة الله الخالق الرازق المدبر سبحانه.

أما الغاية المشروعة فهي الحاجات المادية التي لا تتنافى وتلك الغاية المقدسة، مثل حب الشهوات من النساء والبنين و. . . و. . .

وفي هذا القسم تشبه القيمة (الدافع) لأنها ـ كما الدافع ـ أعمّ من المقدس والمشروع. على أن الدافع قد يكون غير مشروع (كالدافع إلى الجريمة) فيكون أعم من القيمة حيث لا يمكننا أن نسمي الدافع إلى الجريمة قيمة.

رابعاً: أنها تعطينا (معايير) و(مقاييس) و(موازين)، نستطيع بها اكتشاف التالي:

أ ـ اختيار أقرب الوسائل إلى الهدف.

ب ـ انتخاب الأمثل والأفضل من بين البدائل في تحقيق الأهداف. فإذا كانت لدينا وسيلتان كلتاهما قريبتان إلى الهدف، ولكن أحدهما كانت أمثل من الناحية الأخلاقية (القيمية) من الثانية انتخبناها.

ج ـ الحكم على الأشياء أيها أحسن وأجمل.

د ـ الحكم على الأفعال أيها أفضل وخير أملاً.

خامساً: إعطاء صفة الإلزام والوجوب في حياة الناس. فالفضيلة قيمة (يجب) التحلي بها، والعدالة قيمة لازمة على الناس، والإحسان (قيمة) ينبغي ممارستها.

سادساً: القيم المقدسة تفيض من عقل البشر، والعقل واحد عند الجميع. فهم يشتركون فيها ويتواصلون بها. ويتحاكمون إليها في قاعدتهم المشتركة، وحصنهم المنيع، الذي يحميهم من اعتداء بعضهم على بعض.

سابعاً: أما بالنسبة إلى القيم المشروعة، فهي تختلف من إنسان لآخر، لأنها تتعلق بحاجتهم المادية. ولكنها لا تكتسب صفة الشرعية ولا تصبح (خيراً) حسب اللغة الدينية إلا إذا خضعت لمعايير القيم المقدسة»[1].

وبحسب تصوري هذا التعريف والمحددات العامة للقيمة تخلق نوعاً من التصور المنهجي للمصطلح، ولكن حقيقة القيمة ومعناها أقرب إلى الحالة الوجدانية التي فطر عليها الإنسان، فلولا وجود حقائق مقدسة عند البشر لما تكاملت الحياة بل تعذرت، والاستدلال على وجودها شبيه بالاستدلال على وجود العقل، فكما تسالم البشر على وجوده، كذلك تسالموا على وجود القيم، ومن هنا جاز لنا الجزم بأن رسالات الأنبياء في الواقع هي تكريس للقيم، ولهذا السبب يتم تصديقهم واتِّباعهم، فليس من المعقول أن يكون هناك نبي يأمر بالظلم وينهى عن العدل مثلاً.

أما مصدر القيم وشرعيتها فيكون واضحاً حينما نفهم القيم ضمن إطارها الطبيعي، عندما نخرجها من إطار الذات، إلى إطار الموضوع، إي من إطار جعل القيم رهينة انفعالات عقلية ونفسية نحو الأشياء، إلى الاعتراف بوجودها المستقل كحقائق تمتاز بالثبات، وبمعنى آخر إخراجها من النسبية المتحركة، إلى المطلق الثابت، الذي يلعب العقل فيها الدور الأكبر في كشفها والإيمان بها، فهي تعبير عن عمق الذات

---

(١) المصدر السابق، ص٤١.

المفطورة على حب الجمال والكمال والخير، وبهذا يمكننا تفسير حالة التجاوز والتسامي الموجودة عند كل البشر «فلماذا ينزع البشر إلى مثل أعلى، ولماذا يهوي المقدس والمتعالي؟ ولماذا يتجاوز ذاته للوصول إلى ما هو أعلى؟ وما الذي يجعل التاريخ البشري في تطور دائم نحو ما هو أفضل؟»[١]. فالحالة الوجدانية التي تشعر بضرورة التكامل وبوجود المتعالي لهي أقرب دليل إلى نزوع النفس الإنسانية إلى تلك القيم التي تشعر بها في عمق وجودها، فعندما نُخرج القيم من هذا الإطار ونبحث عنها ضمن سياق الفعل ورد الفعل الذي تخلقه طبيعة التفاعل البشري فيما بينها وبين الأشياء، حينها تفقد قدسيتها وثباتها واستقرارها، وتتحول من كونها معايير للظروف والأحداث إلى رهينة لتلك الظروف والأمزجة، ونحن بهذا لا ننكر وجود قيم خاطئة نتيجة «أحكام عقلية انفعالية وتعميمات وتجريدات مصدرها تجارب الإنسان السيئة تجاه الأشياء والأشخاص والمواقف. وفرق بين حالة الفعل والانفعال. فالعقل هو ذلك النور الإلهي المضيء الذي يميز الحسن والقبيح والحق والباطل، بينما الدهماء شبيه العقل هو مجموعة تجارب بشرية حسية وقد تكون ردود أفعال عاطفية، وقد تكون أيضاً وساوس وأهواء، وتصورات وظنون، والقيم ـ بالتالي ـ قد تنشأ من هذا أو ذاك»[٢]. ولهذا نحن لا نقول: إن القيم هي انتقاء بلا معيار، وإنما العقل الكاشف لها هو الذي يعطينا الثقة بها وهو واحد عند

---

(١) المدرسي ـ التشريع الإسلامي، ج٣، ص٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.

الجميع، والضمانة الأخرى للقيم هي الدين المذكِّر بتلك القيم والمثير لدفائن العقول، فيصبح العقل والدين أو العقل المستبصر ببصائر الوحي هو أساس القيم ومصدر شرعيتها، أما النمط الآخر من القيم المتغيرة، فهو ليس مهملاً وإنما قد يكون له الدور الفعال في إبراز القيم المرحلية التي يقتضيها الظرف الحضاري، ضمن الحاجة المشروعة التي تحكمها سلسلة من القيم المقدسة الثابتة، وهذه المرحلة هي الخطوة الثانية التي تسمى بفقه المتغيرات والأولويات، فإننا لا نجد تشريعاً زمنيًّا قائماً على المبادئ فحسب دون تقدير الظروف الموضوعية.

آلية التفكير القيمي

نقطة البداية في التفكير القيمي في الشريعة الإسلامية هي البحث عن أم القيم، أو قيمة القيم، لتمثل لنا قمة الهرم الذي تنساب منه بقية القيم، وهي النقطة التي بدأت منها كثير من المدارس الأخلاقية التي بحثت عن جوهر الأخلاق، فنجده عند المسيحية الحب، وعند الزرادشتية المسؤولية، والكونفوشية البرّ بالآباء، والطاوية التبسيط. أما المذاهب الحديثة فقال كَانْت سيادة الغايات وأن تجعل إرادتك متفقة مع إرادات الآخرين، وتحافظ على كرامة البشر، وعند كير كغارد هي قلق داخلي وأصلها الإيمان الخالص، وتوماس مور التماثل الرياضي، وهوبز الاهتمام بالدوافع والمنفِّرات، ودي ميستر تحديد القيمة حسب المردود، ومتشنيكوف التضامن المنفعي، وفرويد إطلاق الحرية الجنسية وفك عقدها، ونيتشه الحيوية الفردية والحياة لمن غلب، وهيوم حساسية فيزيائية تصنعها التربية، وراو الفاعلية (تجربة ذاتية)، وبرغسون الاندفاع الذي يقاوم به الإنسان جبر المادية، وسارتر ممارسة الحرية الذاتية شريطة أن تكتمل بممارسة الآخرين لحرياتهم.

فكل مذهب من هذه المذاهب اختار مرتكزاً ليكون أساس البناء الأخلاقي والسلوكي، فالقيمة العليا وجوهر الأخلاق هو المحور الذي تدور حوله بقية القيم، مُشكِّلة فيما بينها منظومة قيمية متكاملة، تُبنى على أساسها المواقف وتُحدَّد على ضوئها الاتجاهات، وبغياب هذه القيمة أو فقدانها ينفرط عقد القيم وتضيع معها الأولويات، ومن هنا كان البحث عن أم القيم ضرورة تفرضها الطبيعة المنهجية، فلا يمكن الكلام عن نظام قيمي شرعي من دون الإجابة عن هذا السؤال: ما هي قيمة القيم في التشريع الإسلامي؟

في نظر سماحة السيد المدرسي إن في قمة الهرم القيمي يتجلى نور التوحيد، ثم أسماء الله الحسنى، وبعدها يأتي دور الإيمان كصلة بين الحق والخلق، ومن الإيمان تجري روافد القيم، لأن الإيمان في واقعه هو التسليم للحق، وفي البدء التسليم للحي القيوم الذي به قامت السماوات والأرض، ثم التسليم لأسمائه الحسنى التي تتجلى في سننه وفي الخليقة وفي الشريعة وحدود أحكامه.

كيف يتحقق ذلك؟

إذا نظرنا لحقيقة الإيمان نجد أنها في الواقع تعبير عن الاعتراف بالحق، لأن العقل الذي يثق بذاته حين يكشف عن حقيقة لا يرتاب فيها فيكون مصدر إيماننا بها واعترافنا بوجودها والاعتراف بما للحق من أبعاد وامتدادات، فحين تؤمن بوجود شخص لا بد أن تعترف بحقه في الحياة، وحقه في أن يشغل حيزاً من الأرض وحقه في أن يتنفس وأن

يفكر وأن ينطق. . هكذا حين نعترف بالله وبأسمائه وبالشمس والأرض والحياة. . نشرع في بناء الحقوق الموضوعية «وهنا نتساءل ماذا يعني الاعتراف بهذه الحقائق ـ وحسب التعبير القرآني الإيمان بها ـ؟ يعني: أن أحدّد موقعي منها باعتبارها قائمة وثابتة، ولها امتدادها وأثرها عليَّ، فإذا آمنت بوجود الشمس فإني اعترف بأنها تشرق عليَّ، وأنها تؤثر فيَّ، وأنها ذات أنظمة تسير بها، وأنا شخصيًّا أتفاعل مع تلك الأنظمة مثل قربها في الصيف وبعدها في الشتاء وفائدة أشعتها حيناً وضررها حيناً آخر وهكذا. . . إن هذا الاعتراف يعتبر بذرة الحق في أرض القانون التي تنمو وتنمو حتى تصبح شجرة باسقة. . . فكل شيء موجود فوق هذا الكوكب يعتبر ذا حق، لأننا نعترف به، وبأنه موجود ووجوده حق، فعلينا أن نتكيف مع هذا الموجود. فمثلاً الغابة موجودة، وحقها الاعتراف بها، فقد نسخرها لمصلحتنا، وهذا حقها علينا، وقد نحافظ عليها وهذا أيضاً حقها علينا، لأن اعترافنا بها يستدعي التكيف معها بصورة أو بأخرى.

وهكذا تصبح المحافظة على البيئة الكونية أحد أبعاد هذه الفلسفة، التي تشمل بالطبع البشر باعتباره الكائن الأقرب إلينا، فكل إنسان اعترف بوجوده فإني أعترف بحقه، فهو قائم يشغل حيزاً من الأرض(حق الإقامة) وهو تستمر حياته بالرزق، والمأوى، والصحة (الحقوق الطبيعية)، وهو عاقل مثلي، فيتطلع إلى المعرفة (حق العلم) وإلى التكامل المعنوي (فلا يجوز التعرض لشخصيته وعرضه)، وهكذا تأتي شرعية الحقوق حسب هذه الفلسفة ليس من منفعة الشيء

للذات ولكن من الاعتراف بوجوده كشيء موضوعي قائم بذاته. على أن الاعتراف بالحقائق أنفع للبشر من الاصطدام معها وبالتالي ينتهي الإيمان إلى خير الذات أيضاً.

وما دامت الحقوق معترف بها فلا بد من تنظيمها، ليس لضرب بعضها ببعض، وإنما بهدف الوفاء بها جميعاً. وهذا التنظيم هو خاصة القانون، وذلك الوفاء هدفه»(١).

وبالتالي يصبح الإيمان هو قيمة القيم، وعندما نقصد الإيمان نقصد كلا جانبيه، الإيمان بالغيب، والإيمان بالشهود، أو حقوق الله وحقوق الناس، ويأتي في حق الله العبادة التي تتفرع منها بقية القيم العبادية.

أما كيف تتدرج بقية القيم من الإيمان، فإني لحساسية الموضوع وما يحمله من وعورة أكتفي بنقل ما ذكره سماحة السيد كنماذج لكيفية تدرج القيم من الإيمان.

يقول سماحته: وكلمة الفصل في معرفة أم القيم وجوهر الأخلاق، وأم الفضائل: أنها الإيمان، وأبسط تعريف له، تقبل الحق كله، والتسليم له طوعاً، ويتشعب من الإيمان: الحب، والعدل، والحياة. ومن كل شعبة تفيض قيم أخرى حسب التفصيل التالي:

---

(١) المصدر السابق ص٣٣٤.

أ ـ الحب:

أعظم تطلع عند النفس تجاوزها، وقد فُطرت النفس البشرية على أن رسالتها الأولى تتمثل في التكامل بها إلى حيث نفي ذاتها لمصلحة ذات أخرى، أو لا أقل بالتحول من حالها إلى حالة أسمى.

وهذا مصدر حب الله سبحانه، والانجذاب إلى جماله وكماله، والبحث عن أية وسيلة للتقرب إليه زلفى.

ومن الحب الإحسان إلى الآخرين (الأديان السماوية)، والبرّ بالآباء (كونفوشيوس) والزهد والتبسيط (الطاوية)، وتربية الذات على الطهارة والتنسك والعدل (فيثاغور)، حب الله وحب الغير(المسيحية) ولعلّ هدف المذاهب الصوفية كان في البدء تعميق هذا الأصل في روح الإنسان، ولكنهم شطوا فيه إلى الحالة العدمية، فمثلاً تبدو الأخلاقية (عند البوذية) وسيلة تقنية مهمتها تدمير الذات لكل ميل متمركز حول الفرد، وكل تطلع إلى امتلاك حياة شخصية حتى يصل المرء إلى (النيرفان) أو (العدم المحض ـ الوجود الأعلى).

كما تفيض من هذه القيمة العيش مع الآخرين (يقول كونت: الحب مبدأ والنظام أساساً، والتقدم هدفاً).

ولذة الصداقة (أبيقور)، واللذة الأسمى الإخلاص للآخرين (النفعية)، وإشراك الآخرين في الخير (أخلاقيات أمريكا)، فاعلية العطاء وتجاوز الذات (برغسون)، والعمل المفيد للفرد وللمجتمع وللكون (وليم جيمس).

وجاء في الحديث الشريف: «وهل الدين إلا الحب».

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾، وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾.

ب ـ العدل:

ومعناه أن تُقسط للناس حقوقهم، ولا تبخس منها شيئاً، وإعطاء كل جانب من الحياة حقه، وذلك كله انطلاقاً من قيمة الإيمان فما دام البشر مؤمناً بالله سبحانه، وبما خلق، وبكل حق في العالم فهو معترف بحق الناس وحرمتهم، وملتزم سلفاً بالوفاء بهذا الحق، كما هو معترف بحق جسده وروحه وعقله، وبالنسبة إلى مختلف الحاجات معترف بحقها كل بقدر، (مثلاً الطعام والشراب والسكنى والجنس والترفيه و. . .).

وهذه هي (العدالة) التي اعتبرها أفلاطون حاكمة على عالم المثل ولا بدّ من تطبيقها على الأرض. واعتبرها أرسطو القيمة الأولى من قيمه الثلاث (بالإضافة إلى العقل والحب)، ولعلها (العدالة) هي مراد أبيقور في الحياة المتوازنة، إذ إن التوازن بين سائر اللذات نوع من العدالة الفردية (الاعتدال في السلوك).

ويبدو أن هوبز اتخذ من أبيقور هذه النظرة حين دعا إلى إيجاد التوازن بين الشهوات الجزئية، كما جعلتها اليهودية الأصل الثاني (بعد طهارة القلب)، واعتبرتها المسيحية أقل الواجب، أما المذاهب

الأخلاقية الحديثة فقد أشادت بها، وإن اختلفت في تبريرها، فقد اعتقد كَانْت بـ(بسيادة الغايات) وأن يجعل الإنسان إرادته متفقة مع إرادات الآخرين.

والتضامن المنفعي عند (متشنيكوف) والذي اعتبره ذروة السعادة إنما هو جانب من جوانب العدالة.

والنظرات السائدة في أمريكا (الواقعية) تدعو إلى إيجاد توازن بين مختلف الحقوق والقيم (رسكو باوند مثلاً)

أما القرآن الحكيم فقد اعتبر العدالة هدف الرسالات، حيث قال ربنا سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ ، وقال عن العدالة حتى مع الأعداء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ .

ج ـ الحياة:

الإيمان بالله سبحانه، وبأسمائه الحسنى، يثير في الإنسان تطلعه الفطري نحو الكمال، والتخلق بصفات الرب، والتوسل بأسمائه إليه، وبالتالي يزيده اندفاعاً نحو التسامي، على أن حب الله وحب عباده يحفزه نحو العطاء أكثر فأكثر كما أن العدالة تفتح الطريق أمامه للتحرك بفاعلية كبيرة.

وهذه الحيوية هي جوهر المذاهب الأخلاقية التي سُمّيت بالفاعلية، وأبرزها المزدكية (المجوسية) حيث تمحورت فلسفته حول

دور الإنسان في إعادة الكون إلى سابق صلاحه، وأن كل فعل من أفعالنا يمكنه أن يؤثر في المعركة حيث الخير هو ما يخدم قضية (أهورا مزدا) إله الخير، وحتى عدت الأبيقورية من المذاهب التي تشيد باللذة كتبرير للأخلاق، نجد اهتماماً بممارسة الحياة، أما في اليهودية فلعلّنا نجدها في وصيتها بالصحة العامة والخلاص.

أما في المسيحية فلعلها تتجلى في السياحة.

أما في الإسلام فإنها تظهر في صور شتّى أبرزها الجهاد (حيث قمة الفاعلية).

بينما كان لها نصيب وافر في المذاهب الأخلاقية الحديثة (التي سميت بالفاعلية). فقد زعم نيتشة: أن جوهر الأخلاق يتمثل في الحيوية الفردية وأشاد بالفاتحين أيّما إشادة.

وزعم راوٍ أن التجربة الشخصية تجعل الإنسان أقرب إلى القيم المثلى.

وقد اعتبر بلونديل: الفاعلية قمة القيم، واعتقد إنها تأتي نتيجة إحساس الإنسان بالنقص، وممارسة الحرية عند سارتر (الوجودية) تعبير عن هذه النظرة.

والتقدم الذي اعتبره الكثير (كونت مثلاً) أصل القيم وهدف القانون هو الآخر نتيجة الفاعلية.

وقد اعتبر سان سيمون أصل القيم الإخلاص للعمل الهادف واستثمار خيرات الأرض لخير الجميع، وهو تعبير آخر عن التقدم.

وقد استوحت المذاهب الاشتراكية هذه الفكرة منه.

أما الفلسفة السائدة في أمريكا والتي تُقدِّس الإنتاج، فقد كانت نتيجة المذهب النفعي (وليم جيمس) ومنه الكالفانية.

وقد جاء في القرآن: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾، واعتبر الجهاد سبيلاً للهداية وقال ربنا سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾، وجعل شرط الحب الاتّباع: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾، وجعل الهداية إلى سبل السلام مشروطة باتّباع رضوانه فقال سبحانه: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾(١).

هذه نماذج لتسلسل قيم الإيمان، لتنفتح أمامنا الآفاق وتتسع الدائرة، فتنتظم قيم أخرى من قمة التوحيد، فلا يكون إطاراً نظريًّا، وجدلاً فلسفيًّا يُعقِّد علينا الفهم، فبالقيم يتجلى الله لخلقه عبر أسمائه، فيكون كل اسم منها في الحقيقة ينبوعاً لقيم سامية تؤسس لنا فهماً لسنن الكون، ووعياً لقيم الشريعة، كل ذلك يكون متاحاً إذا اتّخذنا القرآن منطلقاً وتدبرنا في آياته ليكون التدبر حينها أول خطوة لعملية الاستنباط المقترحة، فننطلق من القرآن لنشرف على الواقع ونعود إليه في تفاعل دائم لا ينقطع، وحينها يكون القرآن حاضراً في كل أبعاد وجودنا.

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٧.

وحتى تكتمل الصورة لا بد من عرض بعض الطرق لكيفية استخلاص القيم من القرآن، وبيان منهج القرآن في تأسيس الأحكام، كما لا بد من الحديث عن القيم الحياتية المتغيرة لأن القيم الثابتة ما هي إلا مبادئ سامية للتشريع والتقنين، أما القيم المتغيرة فهي أساس الاستنباط الذي يواكب المرحلة وما يتعلق به من فقه الأولويات، وكل ذلك نتعرض له في الفصل الأخير الذي نعرض فيه خلاصة نظرية سماحة السيد المدرسي ومشروعه الخاص في مناهج التشريع وطرق تجديدها.

الفصل الخامس

مناهج التشريع... معالم أولية للتجديد

- مناهج التشريع بين التجديد وعقبة التراث
- العقل والوحي جدلية العلاقة والتكامل
- تكاملية العقل والوحي أساس التطوير والتجديد
- الأسماء الحسنى وقيم الدين
- دور القيم في مرونة التشريع
- شرعية الثوابت والمتغيرات

مناهج التشريع
بين التجديد وعقبة التراث

مبحث العقل من أكثر البحوث إثارة في عالم الفكر والمعرفة، وأكثرها غموضاً برغم وضوحه الفطري عند كل إنسان. فما من نظرية معرفية إلا وتتشكل وفقاً لمنظورها الخاص للعقل، بوصفه الأداة المنتجة للفكر والمعرفة، فالآلية المعرفية والبناء المنهجي هو الذي يحدد معالم التصور الفلسفي لأي مدرسة، وبالتالي يصبح التباين الفكري نتاج طبيعي للتباين الذي يحققه الاختلاف في المنهج، ولا يمكن خلق رؤية موحدة إلا بإيجاد صيغة مشتركة لآلية المعرفة ومناهج الفكر، ومن ثم تحديد فهم منضبط للعقل كأداة تمثل قاسماً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي يوصف عند الكثير بكونه حلماً معرفياً بعيد المنال؛ لأن توحيد البشر ضمن تصور معرفي موحد يُعد محالاً معرفياً في حدّ ذاته، وقد تعايش الفكر البشري وتأقلم مع هذا التباين كحالة ضرورية تحتمها الطبيعة الإنسانية، فكل ما تطورت المعرفة تباعدت مدارسها وتباينت مشاربها، حتى رجعت إلى نقطة البداية

ومرحلة الطفولة الفكرية، وبرغم وصول الفلسفة إلى ما بعد الحداثة إلا إنها شككت في أصل المعرفة، فأسست بذلك المثالية والنسبية التي هزت كل القناعات التقليدية، فرجعت بذلك إلى عهد السفسطة ونقطة الصفر التي انطلق منها أرسطو، كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاساً.

مما يعني أن الفكر البشري مبتلا بأن لا يتفق على رؤية معرفية واحدة، وبالتالي الارتكاز على هذا المنتوج البشري لتشكيل وعي إسلامي وفهم حقيقي للنص الديني، يمثل بداية خاطئة وسبب مباشر لفوضة معرفية تضيع معها معالم الدين الأساسية، فكما أن كل التوجهات الفلسفية امتازت عن بعضها بوجود آليات معرفية مختلفة، فإن للإسلام أيضاً بنائه المعرفي الخاص الذي يعتمد على آلياته الخاصة أيضاً، فالوقوف على ظواهر النصوص واستبعاد العقل عند بعض التوجهات، لم يكن إلا ردة فعل في قبال بعض التوجهات التي أفرضت في الاعتماد على الآليات الفلسفية في المعرفة، وكلا الخيارين لم يكتشفا منهجية القرآن الخاصة في توليد المعرفة، كما أن المحاولات الحديثة لتقديم خطاب إسلامي متجدد لم تبحث عن تلك المنهجية الخاصة، وإنما استعارت بشكل قصري آليات الفلسفة الحديثة من التأويلية إلى البنوية إلى التفكيكية وغيرها، مما ساهم في خلق إنماط إسلامية جديدة زادت من حده التباين الموجود.

وما يهمني هنا التأكيد على كون العقل هو البداية لأي تأسيس

معرفي، حيث لا يمكن تشكيل وعي حقيقي يعبر عن مشروع الإسلام ودوره الحضاري إذا استبعد العقل أو لم يوضع في إطاره الطبيعي الذي يكون فيه منتجاً، وبالتالي لا يمكن التأسيس على ما هو موجود من خطاب إسلامي، فما هو موجود ومنجز يدور بين نمطين من التفكير والفهم.

نمط تمسك بالفهم الذي أنجز في الماضي، واكتفى بذلك الوعي الذي حققه السلف للإسلام، فتحول عنده التراث إلى مكون أساس من مكونات الوعي الإسلامي، وشكل عنده سقفاً لا يمكن تجاوزه، فليس الإسلام فهماً للنص يبدعه العقل المعاصر وإنما فهم قد تم واكتمل، فأصبحت مقولة (على فهم السلف الصالح) هي المقولة التي يجب الوقوف عندها لاستلهام وعينا بالإسلام.

وبرغم أن هناك تيارات منفتحة ضمن هذا التصور الموغل في السلفية حاولت أن ترتبط بالواقع، إلا أن سقف السلف كان دائماً عائقاً أمام هذا التوجه، ويظهر ذلك جلياً في كتابات الصحوة الإسلامية التي حاولت التبشير بالمشروع الإسلامي الحديث، إلا إنها لم تستطع تجاوز التجربة التاريخية، فحاولت أن تجد تبريرات لتناقضات الماضي، حتى وإن اقتضى ذلك تصنعاً في الاعتذار لما فعله الأمويون والعباسيون وغيرهم، هذا مضافاً إلي غياب الرؤية الواضحة في التعامل مع ما هو جديد، وما كان انشقاق الدكتور الترابي عن حركة الأخوان إلا لنظرته الموغلة في الانفتاح وتحفظه على بعض السلبيات التاريخية، مما جعلهم يتهمونه بالمبتدع.

وهذا الصعود للتيارات السلفية في الساحة يؤكد على أن هذا الخيار في الفهم أصبح له حضوره الواضح.

فطالما تجربة السلف هي المكون للفهم الديني، وبالتالي هي الأساس لتحقيق الشرعية لأي عمل إسلامي، فليس هناك سبيل لتقديم تصور جديد يتجاوز ما أنجز سابقاً، وهنا تكمن العقدة في المفارقة بين الإسلام كمنجز تاريخي وبين متغيرات الواقع وهموم العصر، وقد يُعتبر ذلك سبباً في استبعاد الخيار الإسلامي بوصفه رجوع إلى الوراء والتفاتة دائمة إلى الماضي، فكيف يمكن تكوين فهم يتناسب مع الواقع وقد هُمش لصالح واقع تاريخي آخر، مما يؤدي إلى إهمال إنسان اليوم بكل خصوصياته الظرفية لصالح إنسان الماضي، ومن الواضح بأن كل إنسان يتحرك ضمن إطار الظرف الزمني الذي يعيشه؛ الأمر الذي يجعله دوماً عرضة للتغير الدائم بسبب تبدل الظروف ومقتضيات الواقع. وبما أن المعرفة هي جزء من مكتسبات الإنسان، فهي بالتالي قابلة للتغير أو التشكّل ضمن أُطر جديدة تراعي المرحلة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه ضمن الإسلام الذي جُمد معرفياً على فهم السلف الصالح.

والمسلم في إبداعه المعرفي لا يستطيع أن يتجاوز الواقع الذي ساهم في تكوين ثقافته، فكيف يُطالب بالارتكاز على منجز تاريخي وُلِد في أجواء ثقافية لها مكتسباتها الظرفية الخاصة. فهناك فاصل معرفي بين الإنسان الحاضر والإنسان الأول ناتجاً عن اختلاف البنية

الثقافية للزمنين، وإهمال هذه الخصوصيات شبيه بإعدام الواقع الراهن وتجاوز كل مكوناته، مما يؤدي إلى بروز تناقض حقيقي بين الإسلام التاريخي الذي أُريد له أن يتدخل في الشأن الحياتي وبين المسلم الذي لا يمكنه الانفكاك عن واقعه، وبذلك يمكننا تفسير البعد النفسي للأمة الذي يستبعد الإسلام السياسي عن واقع الحياة المعاصرة.

والإطار الوحيد الذي يمكن أن يشكل حضوراً للإسلام ضمن الفهم السلفي، هو البعد الذي لا يخلق تناقضاً مع مقتضيات الواقع الظرفي، وهو الإسلام الذي يهتم بالجانب الفردي على مستوى السلوك الأخلاقي والعلاقات الاجتماعية، وهو ذاته الإسلام الذي يحقق حضوراً واضحاً في الساحة اليوم، فالمساجد العامرة بالجمع والجماعات، ومظاهر شهر رمضان الكريم، وغيرها من الشعائر هو الإطار الذي تحافظ فيه الأمة على إسلامها، ولا يتجاوز الوعي الديني أكثر من هذه الحدود، ليس على مستوى العامة فقط، وإنما حتى على مستوى الفقهاء والعلماء، وقد ساهمت المؤسسات العلمية والجامعات الإسلامية في تكريس وتعميق هذا الفهم، والمتابع لعناوين المؤلفات التي أنتجها علماء الأمة منذ القدم وإلى الآن يجدها لا تتجاوز تحديد الإسلام ضمن هذا الفهم، إلا الشاذ النادر.

إذاً لا بدّ أن نعترف بوجود أزمة على مستوى الخطاب الإسلامي بشكل عام وعلى مستوى الخطاب التجديدي بشكل خاص، وإذا لم يتمكن المشروع التجديدي من تفكيك مقولة (فهم السلف الصالح) لا

يمكن تحقيق بناء جديد يعيد فيه حضور الإسلام على مستوى الساحة والواقع، وكل ما نحتاجه في هذه المرحلة تعزيز ثقة الأمة بإمكانية فهم النص بعيداً عن هيمنة التراث، والبحث عن آليات منهجية جديدة تستنطق النص بما يتناسب مع المرحلة، الأمر الذي قد يقود إلى عدم الوقوف أمام التراث بوصفه حقيقة مقدسة، وبالتالي زعزعة المفاهيم التقليدية التي تكلست في نفسية الأمة، ما يشكل صعوبة حقيقة أمام هذا المشروع، الذي يسعى للنقد والتأسيس العقلائي وتكريس كل مفاهيم النهضة.

أما التيار الآخر فقد تمسك بمعطيات الواقع الراهن وحاول التفاعل معه، فعمل على تفكيك التراث ضمن قراءات منفتحة، وبرغم أنه قد تمكن من تجاوز التراث إلا أنه لم يعترف بمعنى محدد للإسلام.

فالمعالجة المقترحة للتراث من قبل القراءات التأويلية لا تتم من خلال إنشاء نظام معرفي يقوم بعملية فرز بين (ما هو عقلائي وغير عقلائي)، فلا تكتفي القراءة التأويلية بإعادة ترتيب التراث وغربلته؛ لأنها لا تعترف بوجود معاني يمكن أن يحتفظ بها النص، حتى يمكن البحث عنها في تراث المسلمين، وإنما المعني هو الذي يتشكل بناءً على الأفق الثقافي الذي تتحكم فيه المرحلة، وبالتالي غياب أي مفهوم خاص يمكن أن يحتفظ به الإسلام كدين، كما يقول أركون: «نجد ضمن هذا المنظور أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده

وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ـ ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة»[1]. ولا يتحقق التأسيس لهذه القراءة المنفتحة إلا بالارتكاز على النسبية التي لا تعترف بحقيقة مطلقة، لأن المعنى المطلق يتحول إلى حقيقة يجب أن يتوقف عندها العقل المسلم ولا يسمح له بتجاوزها، وهو ما يشكل عائق أمام القراءة التأويلية، ومعالجة التراث بهذا المعنى لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنص، وإنما يتعدى تجربة تفسير النص إلى النص ذاته، حيث يغدو التراث المقصود هو الوحي سواءً أكان نصاً قرآنياً، أم حديثاً نبوياً. أو كما يقول علي حرب: «نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه»[2].

فنقد النص مستبعد عند المشروع الإسلامي التجديدي؛ لأنه لا يسعى لإظهار حقيقة الإسلام، وإنما زعزعة تلك الحقيقة والقضاء نهائياً على وجودها، فأي معنى يبقى للإسلام عندما يجرد من أي معاني مطلقة يحتفظ بها، وبالتالي تصبح هذه المعالجة أكبر خطراً على الإسلام، وأفضل منها قبول هذه التصورات المتباينة عن حقيقة الإسلام بين المذاهب، فعلى أقل تقدير يحتفظ كل مذهب بمعنى محدد للإسلام يدعي كونه حقاً، ولكن لا يمكن أبداً القبول بأن ليس هناك تصور محدود للإسلام، إذ لا يختلف هذا القول عن القول إن ليس هناك إسلام.

---

(١) أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق ص٢٠.

(٢) حرب علي: نقد النص، ط١، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص٢٠٢.

فمشروع القراءات التأويلية لم يعترف حتى بالقراءة اليسارية للإسلام لكونها تسعى لتحقيق فهم يتصف بالموضوعية والمعاصرة، فأي عمل تجديدي يصل إلى حقيقة محددة للإسلام مرفوض ضمن المشروع التأويلي، وبذلك يمكننا أن نفهم النقد الذي وجهه أبو زيد لمشروع اليسار الإسلامي، الذي يقوم على إيجاد حالة توافقية بين السلفية والعلمانية من خلال قراءة جديدة للتراث «حيث يصبح تجديد التراث هو المعّبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي، وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي»[1] ولكن أبو زيد يرى ذلك كله محاولات توفيقية أقرب إلى التلفيقية، تعالج أزمة الواقع بصورة نفعية بحتة بعيداً عن كل الشروط التي يفرضها المنهج المعرفي، أو كما يصفها «تضحية بالإبستمولوجي لحساب الإيديولوجي»[2] والخلل الإبستمولوجي الذي يشير إليه أبو زيد في قراءة اليسار الإسلامي يمكن اكتشافه من مجمل النقد الذي وجهه للمشروع اليساري، فمشروع التجديد اليساري يقدم قراءته للتراث ضمن مستويين

المستوى الأول: تتم فيه قراءة الماضي في الحاضر، في حركة هابطة يمثل فيها التراث المخزون النفسي لدى الجماهير؛ لأن التراث يعبر عن الخلفية الثقافية والقيمية للمجتمع، وبالتالي يصبح التراث

---

(١) أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م، ص١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٥ .

مؤسِّساً لأزمات الحاضر من خلال هذا المخزون النفسي، والخطأ الإبستمولوجي في هذه القراءة كما يشير أبو زيد هو في الوثبة من الماضي إلى الحاضر بعيداً عن تحليل تلك القيم والمفاهيم التراثية وفقاً لشروطها التاريخية المنتجة لها في الماضي والحاضر، أو كما يقول: «لكن هذا التشابه لا يتم تحليله وفقاً لعلاقته بالشروط التاريخية المنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر، بل يتم عبر الوثب من الماضي إلى الحاضر بطريقة ميكانيكية. إن تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزالها في وعي الجماهير عملية أكثر تعقيداً من مجرد التماس بعض أوجه الشبه، والوثب تلويناً للحاضر بلون الماضي»[1]. وهنا يؤكد أبو زيد على مشروع قراءته التأويلية التي لا تجعل من التراث سقفاً معرفياً، طالما كان التراث كالحاضر يتحرك ضمن شروطه التاريخية، ومن هنا يعتقد أبو زيد أن أي قراءة لا ترتكز على هذه الخلفية الإبستمولوجية هي قراءة تلوينية وليست تأويلية.

أما المستوى الثاني: هو الذي تتم فيه قراءة الحاضر في الماضي بحركة صاعدة يفهم فيها التراث بناءً على التصور الراهن، وهي المرحلة التي يختزل فيها اليسار الإسلامي مشروعه الهادف إلى تجديد التراث، بغية تغير الوعي الجماهيري وتمهيداً لمعالجة أزمة الواقع، وهذه الحركة الصاعدة كما يرى أبو زيد تكشف عن تصور اليسار الإسلامي للتراث بوصفه بناءً شعورياً قابلاً للتكرار في كل زمان

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٣ .

ومكان، وهي النقطة التي تتجاوز البعد الإبستمولوجي الذي يرتكز عليه أبو زيد، في كون التراث بناءً تاريخياً اجتماعياً لا تستقل الأفكار فيه عن ظرفها الزماني والمكاني و«هذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده (دلالاته) الأساسية النابعة من سياقه التاريخي؟ الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد ـ اكتشاف المغزى ـ في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج الشعوري»[١]. ومن هنا فإن القراءات التأويلية ترفض أي تجديد للتراث يخرجه عن سياقه التاريخي الاجتماعي ليغدو التراث مفهوماً له اشتراطاته الزمنية مما لا يمكن إعادة إنتاجه بأي شكل من الصور.

وفي تصوري أن أي محاولة لمعالجة الصورة التي تقدمها القراءات التأويلية للتراث، لا تكون مجدية إلا إذا عملت على تقديم تصور آخر لمفهوم التراث تراعي فيه كل الإشكالات الإبستمولوجية التي يمكن أن تثيرها القراءات التأويلية، وحينها يتحول الحوار من الحالة التطبيقية إلى نظرية المعرفة والخلفيات المعرفية، إذ تنطلق القراءة التأويلية من الهرمنيوطيقا التي تؤسس للنسبية المطلقة، وهذا ما يشكل أصل الخلاف حول ما قدمته تلك القراءة لإشكالية التراث، فاختلافنا معهم في معالجة المشكلة أما أصل المشكلة المتمثلة في التراث فهم مصيبين في تشخيصها وتحديدها يقول أبو زيد: «لقد

---

(١) المصدر السابق، ص١٤١ .

تحول التراث ـ الذي تم اختزاله في الإسلام ـ إلى هوية، يمثل التخلي عنها وقوعاً في العدمية وتعرضاً للضياع. صار معبِّراً عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح (التقدم) مرتهناً باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتدياً غازياً محتلاً لأراضينا مستغلاً لأوطاننا»[1]. وبرغم ما يمثله هذا الوصف لمشكلة حقيقية، إلا أن أبو زيد يرتكز على البعد السيكو ـ سوسيولوجي أكثر من البعد الإبستمولوجي في نظرته إلى خصومه الفكريين الواقفين ضد مشروعه، وذلك على سبيل الاتّهام والافتراض.

فالمشروع الذي يقدمه أبو زيد هو التخلي عن التراث، وهو أسهل الحلول الذي يعتمد استراتيجية عدم المواجه والهروب من المشكلة، كما يقول «لماذا يلح علينا هاجس (التراث) هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمة فريدة في تعلقها بحبال الماضي كلما حز بها أمر من الأمور أو مرت بأزمة من الأزمات وما أكثرها؟ فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن (التراث) يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كُتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا

---

(١) أبو زيد نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٢٠٠٠م، ص١٣.

هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف. ويظل المشكل ماثلاً: كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن (التراث)؟»[1].

من الممكن التسليم بأن التراث مشكلة حقيقة أمام إنتاج أي وعي جديد للإسلام، وبخاصة عندما تحول إلى هوية بات من الصعب التخلي عنها، ولكن ليس من الممكن التسليم بأن ليس هناك معناً محدداً للإسلام يجب الوقوف عنده، فالخلفية المعرفية التي تقف خلف تلك الرؤية هي النسبية التي تتجاوز أي ثبات للحقائق، فمشروع أبو زيد ينادي بعدم الاكتراث للتراث ليس لكونه عقبة في طريق التجديد وإنما لكون المعرفة نسبية لا يمكن أن تتوقف في أي مرحلة زمنية، وبالتالي لا يمكن أن يصنف المشروع التأويلي ضمن المحاولات التي تستوضح حقيقة الإسلام المستوعب للحاضر.

وما نشير إليه هنا من إشكالية التراث هو عندما يتحول إلى منجز تاريخي يجب تكراره في كل زمان، وهذا ما وقعت فيه حتى الحركات الإسلامية التي حاولت تقديم فهم معاصر للإسلام، حيث لم تقم بأي مساهمة حقيقة لتحقيق توافق بين جدلية التراث والحاضر، ولذا لا يمكن أن تكون مؤهلة لخلق نهضة إسلامية في هذه الأمة طالما تعمل على سحب الأمة إلى الوراء، ما يخلق نوع من النفور بينها وبين الواقع المعاصر.

---

(١) المصدر السابق، ص١٣ .

ولا بد هنا من التفريق بين التراث الذي يشمل النص المتمثل في القرآن والسنة وبين التراث بوصفه منجز تاريخي على يد سلف الأمة، والتراث بالمعنى الثاني يشكل عقبة أمام المشروع التجديدي، في حين أن المعنى الأول يُعد منطلقاً لتأسيس هذا الوعي، فإذا كان التراث هو القرآن مضافاً إلى معناه الذي بينه الرسولﷺ يصبح حينها الارتباط بالقرآن يعيدنا دوماً إلى تلك الفترة التاريخية التي وجدت فيها الدلالة والمعنى، وليس الارتباط بالزمن التاريخي من حيث كونه زمناً حدث فيه القرآن، وإنما ارتباط بتلك المعاني التي وجدت في ذلك الزمن واكتسبت دلالاتها في ذلك التاريخ، ومشروع التجديد هنا لا بدّ أن يميز بين المعاني المطلقة التي لا تُحدد بزمان وبين المعاني التي وجدت على نحو القضية الخارجية أي المعاني التي راعت الظرف التاريخي، وهي المساحة التي يمكن أن يبدع فيها العقل التجديدي الذي يسعى للتميز بين الثابت والمتغير.

فالأصالة والانفتاح هما عنوانا أي مرحلة تجديدية، الأصالة هي التي تحقق المعنى المنضبط للإسلام بما يحتويه من قيم مطلقة تتصف بالثبات والديمومة، والانفتاح هو الذي يستوعب ضرورات المرحلة واشتراطات الواقع. وبهذا نتمكن من تجاوز إشكالية الفهم الذي أبعد الإسلام عن الحضور في الوعي السياسي والحضاري للأمة، وبالتالي لا يمكن التسليم للمفهوم التقليدي الذي حصر الإسلام في فهم السلف، كما لا يمكن القبول بالقراءة النسبية التي تضيع معها كل الحقائق.

ولا يحقق أي مشروع جدارته في الواقع ما لم يتأسس على نظام معرفي واضح ومنضبط، ومشروع التجديد في الفقه الإسلامي لن يكتب له النجاح ما لم يحدد فهم واضح لكل من العقل والوحي والعلاقة بينهما؛ فكل الاختلافات التي وقعت وكل الصور الغامضة في الخطاب الإسلامي كانت نتاج طبيعي لعدم وجود رؤية واضحة لهذه العناوين الثلاثة.

العقل والوحي
جدلية العلاقة والتكامل

من أكبر العُقد المعرفية التي واجهت العقلية المسلمة في طول تاريخها، هي علاقة العقل والوحي، بوصفهما مصدران يتنازعان المعرفة، مما شكّل حاجزاً حقيقياً أمام تشكل بناء فكري إسلامي موحد، فبينما جنحت بعض المدارس إلى العقل وتمسكت به كأصل، تمسكت الآخرى بظواهر النصوص مستبعدة أي دور واضح للعقل في مجمل المعرفة الإسلامية، وبين التوجهين غابت الرؤية الواضحة لمعنى العقل ودوره في الوحي، يقول ماجد فخري وهو يؤرخ لابن حزم ويعتبره أهم شخصية اتبعت الرؤية الظاهرية (يرفض جميع ضروب القياس والاستدلال، ويتشبث بالأدلة الحرفية الضيقة للنص، معتبراً المدارس الكلامية على اختلافها المنحرفة والمحافظة، المعتزلة والأشاعرة سواءً في الضلال)(١) وهذا التباين في الفعل وردة الفعل بين

(١) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٤٣١.

حركة المذاهب خلق ضبابية في علاقة الوحي والعقل، وقد تمظهرت هذه العقدة في كل أنماط المعرفة الدينية من استنباط الحكم إلى التصور العقائدي وعلم الكلام، وقد صوّر ابن رشد في كتاباته جانباً من هذا الصراع بين دعاة النص والوقوف عند ظواهره، وبين دعاة العقل. وضمن هذه الجدلية يمكن أن نصنف كلَّ الخلافات المذهبية التي حدثت؛ فخلاف الأشاعرة والمعتزلة، وكل الفرق الكلامية، لم يكن إلا نتيجة تعدد وجهات النظر حول تلك العلاقة بين الوحي والعقل. والناظر لآليات الفهم والتفسير التي تراكمت عبر حقب متتالية، يقف على عمق تلك العقدة التي تهدد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام. ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أي محاولات توصف بكونها جادّة، لتجاوز هذا العقدة ما لم تقدم مساهمة منهجية، تنطلق من رؤية النص ذاته للعقل، في محاولة تأصيلية تتسم بالبساطة وبالمتانة في الوقت نفسه، فأما المتانة، فلما يقتضيه البناء المنهجي، وأما البساطة، فلأننا لا نتعقل كون القرآن الذي جاء ليتفاعل مع كلِّ زمان ومكان، ملبياً آفاق الإنسان وطموحاته، يكون مرتكزاً على نسيج من التعقيد المنهجي.

والذي يهمنا في هذا الإطار، هو تجلي هذه العقدة بشكل واضح في قراءة النص وإرجاع المتغيرات إليه، في صورة منهجية تحتكم على علاقة العقل والوحي، الأمر الذي لا يمكن الوصول إليها طالما هناك زاوية نظر مختلفة لطبيعة تلك العلاقة بين الوحي والعقل، فيتشكل وفق كلِّ زاوية البناء المنهجي ومن ثم المنتوج المعرفي، وقد بينا في

ما سبق مقاربة القراءات التأويلية لتلك العلاقة، عندما ارتكزت على كون النص بناءً تاريخياً ثقافياً، وبالتالي يصبح النص ضمن آلية التطور الثقافي، والثقافة هنا ليست شيئاً آخر غير العقل في تصورها، مما يعني حاكمية العقل على النص بشكل أو بآخر، وعلى هذا الأساس كانت حتمية تعدد الدلالات ونسبيتها نتيجةً متوقعة.

ومن هنا يكون لهذا البحث مدخلية مباشرة في علاقة القرآن بالزمن وحركة التاريخ، فالخطاب الديني السلفي ـ تعبير صارخ لهذا الاتجاه ـ والقراءات التأويلية هي في الواقع اخضاع الفهم للحالة الثقافية المرتهنة للزمن، وفي كلا البعدين هناك غياب واضح لعلاقة العقل بالوحي.

ونحن هنا من خلال العلاقة التي نتصورها للوحي والعقل، نحاول أن نتجاوز وضع النص في إطار الماضي والحاضر: لأن الماضي أو الحاضر لا يصلح أن يكون مرجعية لفهم النص، وإذا أمعنا النظر نجد أن أساس المشكلة في المعرفة الإسلامية، ترجع إلى البحث عن مرجعيات يحال إليها فهم النص، بعيداً عن الطبيعة الذاتية للنص، بمعنى: أن النزاع بين التأويليين والخطاب الديني التقليدي هو نزاع خارج عن طبيعة النص، فالنص قضية مهيمنة لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور النص حول الماضي أو الحاضر. فالضرورة المعرفية تقتضي البحث عن مرجعية أخرى تتمتع بنفس طبيعة النص، وهذا المرجعية لا بدّ أن تنطلق من علاقة الوحي

والعقل، وتحقيق هذه العلاقة لا بدّ أن يكون برؤية تكاملية تنظر إلى كل التاريخ بأفق عرضي واحد، بحيث لا يكون لفترة تاريخية حق الأولية أو المحورية، فكما الشمس تشرق بضيائها على الواقع دون أن تمتاز فترة زمنية بخاصية تجعلها مركزاً للشمس؛ لا يمكن أن نصل إلى فهم للإسلام في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزمان والمكان، فكما أننا لا نبصر الشمس بالواقع، وإنما الواقع هو الذي يُبصر بالشمس، فكذا لا يمكن أن نبلور الإسلام برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتبلور ويتشكل وفقاً لرؤى الإسلام، ولا يتحقق ذلك إلا بإيجاد مرجعية للفهم تمتلك نفس هيمنة النص.

فاللحظة التي يتم فيها الركون للماضي يتقلص فيها دور العقل. واللحظة التي يتم فيها الانفتاح على الواقع يتقلص فيها دور الوحي. والموازنة لا تتحقق إلا بدراسة جديدة لآليات المعرفة عند الإنسان، والإنسان المسلم بالخصوص. فمصادر المعرفة حينها تكون محصورة في الوحي والعقل، وبالتالي لا تخرج المرجعية المفترضة عنهما، فبإيجاد العلاقة بينهما في كُلٍّ مشترك يحقق تلك الموازنة، ففي حديث للإمام الكاظم عليه السلام يتحدث فيه عن تلك الموازنة بقوله (الرسول عقل ظاهر والعقل رسول باطن) ومن هنا إن التحقيق المنهجي لا بدّ أن يسعى إلى رفع الحدود الغامضة بين العقل والوحي؛ لأن هذا الرفع هو الكفيل بتحقيق الإطار المعرفي في الإسلام.

ومن الضروري لفت النظر هنا بأن الكلَّ المشترك بين العقل والوحي الذي نسعى لتحقيقه، لا يتحقق إذا نظرنا لكل واحد منهما نظرة تمنحه الاستقلالية عن الآخر، بمعنى: أن الوحي وحده لا يصلح أن يكون مصدراً معرفياً، كما أن العقل كذلك. ولا يعني هذا أن نفترض لكل واحد منهما تخصَّصَه الذي يمتلك فيه نحواً من الاستقلالية؛ لأنه حينها تختلط الحدود الفاصلة بينهما، وإنما نقصد بالكلِّ المشترك هو الخروج بخيار ثالث يشمل كلا المصدرين في حقيقة واحدة، ونحن لا نجد لتلك الحقيقة تحقق إلا في العقل المستبصر ببصائر الوحي أي العقل الذي يزكو وينمو ويتكامل بالوحي، وبالتالي نرفض كل محاولة عقلية في المعرفة الإسلامية خارجة عن إطار النص، كما نرفض كل محاولة ترتكز على النص بعيداً عن العقل؛ لأن إطار تلك المركزية الجديدة هي المعرفة بما هي القابلة للجريان والانطباق مدى الأزمان، وحينها يكون النص بمثابة النور الذي يكشف الظلمات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء/ ١٧٤]. ومن خاصية النور أنه يشرق على المتغيرات التي تتحرك تحته من دون أن تؤثر في إشراقه.

فالذين تشبثوا بمرجعية التاريخ تصوروا الإسلام رؤى محدودة، قد تجسدت في شكل صور مثالية لسلف الأمة، وبذلك ابتعدوا عن الإسلام في الوقت الذي ابتعدوا فيه عن الواقع، ومن هنا عاشوا حالة من الانفصام بين قدسية التاريخ وانحراف الواقع، فما كان إلا الكفر به ومقاطعته، أما الذين تشبثوا بالحاضر، لم ينظروا إلا إلى الإسلام

الموغل في الماضي، ولذا تطرفوا في رفضه متشبثين بقيم جديدة تفرضها ضرورة الحياة العصرية، ففي حين اقتربوا من الواقع ابتعدوا عن قيم الإسلام.

ولكي نحقق تلك العلاقة بين الوحي والعقل، لا بدّ أن نقترب من الوحي أولاً: لأنه هو المقصود بإيجاد علاقة بينه وبين العقل، فنتعرف عليه عندما يتكلم عن العقل، وكيف يصفه؟ بل كيف يعتمد عليه في تأسيس معارفه؟ وفي الزاوية الأخرى لا بدّ أن نتعرف على طبيعة المعرفة التي أرادها القرآن، وأي الطرق اختار للوصول إليها؟ بهذه الطريقة يمكن أن نستشف ملامح العلاقة، بدلاً من تأسيس تصور مسبق للوحي والعقل ثم محاولة فرضه.

إذا نظرنا للنص الديني نجده يعتمد في خطابه وتبيين معارفه، على نقطة مركزية بوصفها الأساس لذلك الخطاب الذي لا يمكن أن يكون له وجود وتحقق إلا بها، وهي الأمر الدائم بالعقل والتعقل، والتدبر، والتفكر، في مئات من الآيات؛ مما يكشف عن دور العقل وأهميته كمحور لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به، وهنا نستعرض بعض الآيات:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ ١٦٤]. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ

﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل/ ١٢]. ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت/ ٣٥]. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم/ ٢٤] ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم/ ٢٨].

كما يعيب القرآن الذين لا يعقلون، مثل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة/ ١٧٠]. ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال/ ٢٢]. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج/ ٤٦]. ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان/ ٤٤]. ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس/ ٦٨].

كما مدح أولي الألباب، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران/ ١٩٠]. ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف/ ١١١]. ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [ص/ ٤٣]. ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا

أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر/ ٢١]. ﴿هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [غافر/ ٥٤].

وغيرها من الآيات الدالة على كون النص في خطابه المعرفي يرتكز على العقل بوصفه محوراً أساسياً لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به. وإلى هذا المستوى يمكننا أن نجزم بأن العقل له دور ما في مرجعية فهم النص، ولكن لا يمكننا أن نجزم بنوع ذلك الدور وكيفيته، إلا إذا تعرفنا على طبيعة العقل الذي أمر به القرآن، وكيف يصفه؟ فهل هو العقل الذي لا يتعرف إلا على ظواهر الأشياء؟ أم هو العقل النسبي الذي لا يكاد يجزم بحقيقة؟ أم هو النور الذي ينكشف به الضلال وتدرك به الحقائق؟ وإذا رجعنا للنص الديني لا نجد وصفاً للعقل إلا ذلك النور المجرد الخارج عن ذواتنا وذوات الأشياء[1].

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة/ ١٧]. أي نور أذهبه الله عنهم؟، لا يمكن أن يكون النور المادي؛ لأن عندهم نور (النار)؟، ما يعني أن النور هنا هو نور العقل والعلم الذي به يدركون الأشياء. ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام/ ١٢٢]، ومن المعلوم إن الإنسان لا يمكنه أن يسعى في هذه الحياة من غير ذلك النور وهو نور العقل. أما كونه عطاءً مباشراً من الله خارجاً عن ذواتنا،

---

(١) قد بحث هذا الموضوع بشكل مفصل في كتابي بصائر في نظرية المعرفة.

فلقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل/ ٧٨].

ويبقى أمام اكتمال هذا التصور، أن نتعرف على طبيعة النص الديني ونوعية معارفه، لكي نجد المحور الذي يمثل أساس العلاقة بين الوحي والعقل. ويصبح ذلك المحور واضحاً عندما نجد القرآن يصف نفسه ومعارفه بأنها نور.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء/ ١٧٤]. ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف/ ١٥٧]. ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم/ ١]. ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الزمر/ ٢٢] ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [التغابن/ ٨].

وإلى هذا الحدّ نكون قد وصلنا إلى نقطه مهمة في طريق رسم علاقة الوحي والعقل. فإذا كان العقل هو نور إلهي أفاضه الله على قلب الإنسان لكي يكشف به الحقائق، ولا علاقة له بالنفس، وميولاتها، وأهوائها، ورغباتها، وفي المقابل وصف القرآن نفسه

ومعارفه بأنها نور من الله لهداية الإنسان. نتوصل إلى حقيقة كون القرآن والعقل كليهما نورين من مصدر واحد، بتكاملهما تتكامل المعرفة وتنكشف الحقائق. ومع ذلك يشوب هذا التصور نوع من الغموض إذا لم نتعرف على الكيفية التي رسمها الوحي للعقل لإدراك معارفه. ولكي نتعرف على تلك الكيفية لا بدّ أن نستعرض بعض الآيات التي جعلت سبيل المعرفة قائماً على التذكر والتنبيه وإثارة العقل.

﴿كِتَـٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف/ ٢]. ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت/ ٥١]. ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَـٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَـٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزمر/ ٢١]. ﴿هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُولِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [غافر/ ٥٤]. ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ ٨]. ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق/ ٣٧]. ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات/ ٥٥]. ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة/ ٢٦٩]. ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [آل عمران/ ٥٨]. ﴿وَهَـٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام/ ١٢٦]. ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۚ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً ۖ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ

تُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف/ ٦٩]. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية/ ٢١]. ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ [عبس/ ١١]. ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الإنسان/ ١٩].

وإلى هنا نتوصل إلى المعالم الأساسية لعلاقة العقل بالوحي، وهي العلاقة التي تمثل التقاء النورين، عندما ينفتح العقل على النص فيزكو، وينمو، ويتكامل، ويستبصر، بنور الوحي، ولتحقيق ذلك هناك شروط وضعها الوحي للإنسان من التسليم، والإيمان، والتقوى، والتواضع، والتزكية، وغيرها من القيم الأخلاقية، لأن القرآن ليس هدى لكل الناس وإنما المتقين منهم، ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة/ ٢]. كما أن معارف القرآن لا تأتي إلا بعد التزكية، ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران/ ١٦٤]. وهكذا فإن تأسيس أي مشروع لقراءة تأويلية لا تلتفت إلى تلك الشروط يكون ـ في الواقع ـ تأسيساً لمعرفة لا ترتبط بالوحي بأي صلة.

يقول العلامة الميرزا الأصفهاني (قدس سره) مبيناً علاقة الوحي بالعقل: «فتكون الشريعة مؤسسةً على الأحكام العقلية التي تكون العقول حيثُ ذاتُها الكشف عن وجوبها وحرمتها الذاتية، أو المعللة بالحسن والقبح اللذين حيثُ ذاتُها الكشف عنهما في بعض الأفعال، فيكون القرآن المجيد والرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام مذكرين بهذه الأحكام العقلية. فكل فعل يكون العقل بذاته كاشفاً عن

وجوبه أو حرمته ذاتاً أو معللاً بحسنه وقبحه عن العاقل القادر المالك للرأي بفعله وتركه، يكون هذا العقل حجةً إلهية على هذه الأحكام، لحجيته وحاكميته بذاته على عصمته، وأن المكشوف به عين الواقع، فهو الحجة على أن العقل الواجب، والحرام بالذات أو للحسن والقبح، واجب وحرام عند الله وعند أنبيائه ورسلهعليهم السلام، كيف والحق جلَّت عظمتُه أرشد إلى هذه العقول، واحتجَّ بها على البشر وهو عين رسوله الذي هو لسانه ونفسه تعالى شأنه. وعلى هذا الأساس، قامت علوم الدين والشرائع على أحكام تلك العقول، التي هي حجج إلهية لكل عاقل، فهي الحجة بذاتها على كل ما تكشفه، كما أن العلم الإلهي حجة إلهية على كل ما يكشفه»[1].

فالخطاب القرآني لم يكن ناظراً إلى تأسيس معارف غير موجودة في واقع الفطرة وإنما جاء بلسان التذكير للعلم والمعرفة التي غطتها حجب الغفلة، فكان لسان خطابه ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق/ ٤٥]، والتذكير هنا هو التذكير بأحكام العقول الفطرية، فيكون القرآن إثارة للعقول وتنبيهاً لواقع تلك الأحكام التي احتجبت بدواعي الهوى والغفلة، ومن هنا يمكن أن نشكل معالم تلك العلاقة التي تقوم على أصول مشتركة بمثابة قيم مطلقة وثوابت للمعرفة قابلة للجريان والانطباق مدى الأزمان، ومن هذه النقطة يبدأ

---

(١) المدرسي محمد تقي: التشريع الإسلامي مقاصده ومناهجه، ط ١، طهران، انتشارات المدرسي، ج١ ص٧٣.

مشروع التجديد الفقهي، وهو البحث عن قيم الدين التي تمثل جوامع العلم وأصول الحِكمة، فتمثل هي بدورها الثوابت التي ترجع إليها المتغيرات.

فدور العقل في باب معارف الوحي هو:

١. **تصديق الوحي عندما يلتقي النورين وتحدث المطابقة بين بصائر الوحي وواقع الفطرة.**

٢. **الكشف عن قيم النص وأصوله العامة ثم التدرج بها لمعرفة فروع المعارف والأحكام.**

٣. **معرفة مصاديق تلك القيم والأصول العامة، وربطها بالوقائع المحدثة وتلك هي حركة الاستنباط في الأحكام الشرعية.**

وباكتشاف تلك القيم والسنن المبثوثة في النص الديني، والتي يمكن أن تتصف بالديمومة، والشمولية، يمكن أن نجعل النص الديني مشرفاً ومهيمناً على الزمان والمكان، فالضرورة الموضوعية تجعلنا أمام خيارين:

أولهما: أن يتشكل النص وفق الواقع الزماني والمكاني، وبالتالي يصبح النص أسير ذلك الزمان والمكان، ومن ثم التراث الذي يوصف بكونه حاجزاً أمام البنية التطورية للنص.

ثانيهما: إما أن يتشكل الزمان والواقع وفقاً لبصائر الوحي، وذلك عندما يمتلك النص خاصية إشراقية تسمح بحرية الحركة للواقع بكل مكوناته في أفق عقلي يستوعب كل خصوصيات المرحلة، وفي هذه

الحالة لا بُدَّ أن تكون تلك البصائر.. القيم.. السنن.. الحِكم.. واضحة ومترتبة في شكلها الهرمي لكي تتحقق مرجعيتها ويصح الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به المنهجيات التفسيرية والتأويلية وبالتالي غابت عند أصحاب المشاريع التجديدية.

هذا التحدي يشكل حافزاً مهماً للعقلية المسلمة لكي تتحول إلى عقلية مبدعة ذات أسهام حقيقي في صناعة الواقع المتجدد، ولا يتحقق ذلك إلا بقراءة جديدة للنص الديني تتجاوز السقف المرسوم سلفاً، ومن هنا فإن القراءة المفترضة يشترط فيها مراعاة المرحلة، ليتناسب الوعي الديني مع الوعي المعاصر، بوصفها قراءة منتجة ومتحركة ومنفتحة على كل التحديات، وهذه القراءة المتحركة تكون فاعلة إذا استوعبت قيم الدين وثوابته في الوقت الذي تنفتح فيه على الواقع بكل تعقيداته، وبذلك يمكن تحقيق موازنة بين النص الديني المستوعب لتلك القيم وبين الواقع المتغير، وهي ذاتها الموازنة المطلوبة للعقل والوحي.

وبهذا نكون قد بدأنا التأصيل لوعي جديد عندما فرقنا بين ما هو ثابت وما هو متغير في الفكر الديني، وإن المتغير هو المساحة التي نتقاطع فيها مع الآخرين لنتكامل بهم ومعهم، كما أنه يمثل الحقل الذي ينشط فيه العقل بكل مكوناته، أما الثوابت فهي تلك القيم القابلة للانطباق على كل متغيرات الواقع، وبهذا نتجاوز مشكلتنا مع الآخر المخالف، ففي الوقت الذي نفتح فيه الفرصة للجميع نطالبهم بالالتزام بتلك القيم.

فالتطور الذي نعيشه اليوم يحمل تعقيدات هائلة حيث يفوق كل ما مرت به البشرية سابقاً، مما يخلق أزمة حقيقية للعقل المسلم ويضاعف أمامه التحديات. فهل للإسلام إجابات شافية للأسئلة التي تطرحها تحديات العصر؟ هذا السؤال برسم كل المشاريع التجديدية.

ويهمني هنا الإشارة إلى سماحة السيد المدرسي ومشروعه التجديدي الذي عمل على تأسيسه في موسوعته التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، فقد عمل على تأسيس بناء منهجي ينطلق من القرآن والعقل، وقد تحدث عنه تفصيلاً في الجزء الأول، مؤكداً على هذه العلاقة التي تجعل العقل مستبصراً ببصائر الوحي، وقد ناقش فيه التصور الفلسفي للعقل مبيناً المفارقات الجوهرية بينه وبين العقل كما تحدث عنه الوحي، وتطرق تفصيلاً في الجزء الثاني عن التطوير وآلياته ونظامه والعقبات التي يمكن أن تعيقه، جاعلاً الجزء الثالث خاصاً بمبحث القيم الذي شمل عرضاً واسعاً للقيم في فلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، والمذاهب الفلسفية والدينية والطبيعية والاجتماعية، ثم تحدث بشكل تأصيلي عن قيم التشريع الإسلامي، وآخر ما ذكره في هذا الجزء هو قوله (وقد سبق في أحاديثنا كيف نبني هرم القيم، على أساس ثابت، لكي نضمن شموليتها، وسلم الأولويات فيها. وقلنا: بأن قاعدة التوحيد هي أفضل قاعدة لهذا البناء الشامخ)[١]. ثم

(١) محمد تقي المدرسي. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده ج ٣ ص٣٨٤.

استمر في هذا المشروع إلى الجزء العاشر كتجربة عملية في استخلاص هذه القيم وآلية تطبيقها على المتغيرات.

وفي العناوين الآتية سوف أشير إلى بعض ما طرحه سماحة السيد، سائلاً الله أن يوفقني لكتابة كتاب خاص يتناول هذا المشروع التجديدي.

تكاملية العقل والوحي أساس التطوير والتجديد

إن التكامل بين العقل والوحي وهي الذي يحقق شمولية الفهم، ذلك الفهم المستوعب لكل قيم الدين وحِكمه، وبالتالي ينضبط العقل بهذه الحِكم ويسترشد بهذه القيم في ملاحقته للواقع، فبدون الوحي المذكر بهذه القيم تغيب الضوابط التي تحدد مسار العقل، وبدون العقل تصبح هذه القيم حالة مثالية ليس لها علاقة بالواقع، فالعقل هو الذي يكتشف الواقع المتغير، وبالتالي يمكنه إرجاع تلك المتغيرات إلى القيم التي يذكر بها الوحي. هذه التكاملية هي التي تمنح الدين حالة الاستمرار، بحيث تجعله في حالة من التطور الدائم المواكب لكل تغيرات الواقع، فالتجديد ليس ضرورة تفرضها الظروف وإنما حقيقة تفرضها طبيعة الرسالة، تلك الطبيعة التي تؤكد على تكاملية العقل والوحي.

والتطوير هنا ليس أكثر من الدعوة للعمل بالعقل كما طلب القرآن وأكد عليه، ولا يمكن أن نفهم ذلك التأكيد إلا من أجل خلق حركة

تجديدية، بحيث تشمل كل مناهج وطرق العمل بالشريعة وفقاً للضرورات التي يكتشفها العقل، ومن هنا فإن دعوة القرآن إلى العقل هي دعوة صريحة إلى التطوير، وبتعبير آخر أنها دعوة إلى ضرورة فهم الشريعة وتطبيقها، في إطار العقل الذي تدعو الشريعة ذاتها إليه بل القرآن الكريم كله إثارة للعقل، وتطهير للقلب من الأدران التي ترين عليه، ليشع فيه مصباح العقل.

صحيح أن هناك أكثر من عقبة تعترض سبيل التطوير، (تقديس الآباء وتراثهم، وتقليد المجتمع الفاسد، والخشية منه، ومن السلطات الطاغية، وأصنام قدست، أو أفكار وتشريعات احترمت) ولذلك لا نجد القرآن أمر بالتطوير فحسب، وإنما عمل على تحطيم كل صنم يقدس من دون الله، أياً كان اسمه وصورته، وفي الوقت ذاته يعطي الإنسان عزيمة لا تفل لكي يتحدى كل الضغوط.

ومن هنا يمثل العقل محور أي عمل تجديدي ضمن الرؤية القرآنية، ولذلك أكد عليه الشرع في أمره المباشر بضرورة التعقل، ولم يشكك أبداً في أحكامه، والتطور الذي هو سنة الله في الحياة البشرية لا بدّ أن يكون ضمن هدى العقل، فإذا تطورت الظروف وأمر العقل بتطبيق حكم شرعي مختلف عما كان سابقاً فعلينا اتباعه.

ولم يكتفي القرآن بالأمر على ضرورة مراعات الواقع عندما أمره بالتعقل والتدبر، وإنما ذكر ببعض النماذج التي يتدخل فيها الظرف في تحديد الحكم الشرعي.

أ ـ قال الله سبحانه: ـ فليأخذوا بأحسنه ـ ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر/ ١٨]. ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء/ ٥٣] ومعروف أن الأحسن يخضع للمتغيرات، فقد يكون هناك ما هو أحسن في حالة لا يكون في حالة أخرى، ولعله لذلك أمر باتباع الأحسن وترك الحسن الذي يتنافى والظروف المستجدة، والذي يظهر من السياق في الآية الثانية، إن المقياس لمعرفة الأحسن أمران.

الأول: الأحسن بالنظر إلى سائر الأدلة، فقد يكون للقول الواحد أكثر من معنى محتمل فعلينا أن ننظر أي معنى يتوافق أكثر فأكثر مع روح الشريعة، وعرف المتشرعة، وبتعبير أدق مع سائر النصوص الدينية، لأن الله سبحانه يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر/ ١٨] فعرفنا أن هداية الله لهم جعلتهم يختارون الأحسن فإذا كانوا يستفيدون من هدى الله في تقييم القول ومعرفة أحسنه.

الثاني: نور العقل، والذي يهدي صاحبه إلى الأحسن بالنسبة إلى نفس ضعفها وقوتها، إقبالها وإدبارها، أو بالنسبة إلى ظروفه ومجتمعه، وهكذا لأن الله سبحانه قال في ختام الآية: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

ب ـ وقال سبحانه: : ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾

[الأعراف/ ١٩٩] والعرف والمعروف، كما النكر والمنكر قد لا يكون في كلّ الظروف واحداً بل يتغير ـ عادة ـ ضمن مجموعة عوامل يهتدي إليها العقل، وقد أفتى فقهاء الإسلام في موارد شتّى، وانطلاقاً من هذه الآيات بضرورة رعاية العرف، وما العرف إلا ما اهتدى إليه الناس بعقولهم، وفي إطار ظروفهم المتغيرة.

د ـ لقد بعث الله رسوله إلى الناس ليتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة، فقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة/ ٢].

و السؤال ما هي الحكمة؟ أليست معرفة أصول العلم، ومبادئ الفقه التي يعرف الإنسان بها حكم كل حادثة وواقعة، وهذا يعني أن الحياة تتطور والشريعة خالدة، لأنها تعطي المؤمنين الحكمة التي تؤهلهم لمعرفة أحكام الشريعة أنى تطورت الحياة.

وصفوة الكلام: إن ما نعيه من مقصد الشريعة في إثارة العقل، ومخاطبة العقلاء، وفي رفع حجب الشهوات، عن العقل، وفي تنمية الإرادة ضد من يصادرون العقل.

إن مراد الشرع من كل ذلك ـ حسبما نعيه ـ هو العمل بما يقتضيه العقل والعلم، وبما يكشفان من حقائق الحياة وواقعياتها، فإن كانت الحقائق ثابتة عملنا وفقها، وإذا كانت متغيرة عملنا وفقها. .

الأسماء الحسنى وقيم الدين

يبتدي التنظير البشري عادةً في عالم الفكر والمعرفة من إعطاء العقل مساحات غير متناهية، فلا يكون العقل مبدعاً ضمن هذا التصور ما لم ترفع أمامه كل الحدود، فالفكر بهذا المعنى لا يعرف المحظور ولا يمكنه التوقف عند حدود يعترف فيها بالعجز. هذا ما يفسر لنا النظريات الفلسفية التي حاولت التعرف على الحقيقة الأولى ومبداء الكون والوجود، فرسمت بذلك تصورات متباينة بتباين المشارب الفلسفية.

فالظاهرة الفلسفية في التاريخ الإنساني لا ينظر إليها فقط ضمن الأبداع الفكري لكل مدرسة، ولا باعتبارها إرث أوجده العقل البشري بعد طول عناء وتأمل، كما لا يمكن وصفها برؤية إيجابية مطلقة تتجاوز قصور التجربة، ولا سلبية بحيث لا ترى كل الخبرات المتراكمة التي ساهمت في تفعيل العقل الإنساني؛ وإنما لا بدّ من حصرها وتحديدها ضمن مسارات محددة لا تتجاوز المحظور ولا تتوهم الحقائق، فلكي يكون العقل البشري مبدعاً يجوب آفاق الحقيقة

لا بدّ أن يتحرك ضمن حدود تفصله عن الوهم والاستقراق في الجهل.

ولتحقيق ذلك يجب التعرف من جديد على العقل بوصفه آلة معرفية كاشفة للحقائق لا موجد لها، وهذه المفارقة تجعل العقل يتحرك في ما يمكنه كشفه والتعرف عليه وهو بالتالي محدود بما يمكن أن يكون تحدت دائرته وحدوده، وهو بخلاف أن يكون هو منتجاً للحقيقة لأن حينها لا تكون المعرفة أكثر من حالة تأمل داخلية تنطلق من المحسوس إلى المجهول، أو انطباعات شخصية محضة ترسمها الذات العاقلة، وبالتالي تصبح النفس الإنسانية وميولاتها الخاصة هي الحاكمة في إطار المعرفة، فمالم يحدد العقل ويميز بينه وبين النفس، لا يمكن أن نميز بين حكم العقل المنطلق من كشفه للواقع كما هو، وبين حكم النفس التي تتصور الواقع كما تحب هي أن تراه، وبعد هذا التفريق وتمييز العقل عن الهوى لا بدّ أن تحدد المسارات التي يتحرك فيها العقل، حتى لا يغتر بمعرفة ما لا يمكنه معرفته بوصفه خارجاً عن حدوده، وقد وقعت بعض المشارب الفلسفية في هذا النوع من الغرور عندما جعلت معرفة الله ضمن التصور البشري وإن كان بالعناوين العامة والمفاهيم الكلية[1]. وهذا خلاف المعرفة التي جاءت بها الرسالات وبشر بها الأنبياء.

فمعرفة الله في المنظور الديني هي الأساس الذي تنطلق منها بقية

---

(١) قد أشرت إلى ذلك بشيء من التفصيل في كتابي (فلسفة التكامل).

المعارف، أو كما يقول الإمام عليّ عليه السلام أول الدين معرفته، وذلك لكون معرفته تعالى هي الحقيقة الأولى التي تتجلى في حقائق متعددة، وما يهمنا هنا ليس الجانب العقدي وإنما الجانب المعرفي الذي يمكن أن نجده من خلال معرفة الله سبحانه وتعالى.

فالله لا تدركه الأبصار ولا تحيط به العقول والأوهام ولم يجعل طريقاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، فهو الدال على ذاته بذاته ومعرفاً نفسه لعباده، معرفة تخرجه عن الحدين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه، بمعنى إثباته بحيث يمتنع وصفه وتسميته، ولولا أن الله سماء نفسه بأسماء ووصفها بأوصاف؛ لما جاز لنا أبداً وصفه وتسميته، فخلقت الأسماء والصفات لتكون لنا معراجاً لرضوانه ووسيلةً للقرب منه، وهذا المعنى هو المقصود من المعرفة التي تفضل الله بها على العباد حيث عرفهم نفسه وهو فعله تعالى ولا كيف لفعله، ثم خلق الأسماء وسيلة بينه وبين خلقه بوصفها معبرة ومذكرة ومرشدة لله القدوس الخارج عن الحدين الظاهر بذاته بعد مرتبة تعريفه تعالى نفسه للعباد وليس إيقاعاً على الغائب المجهول.

فالأسماء بهذا المعنى ليست هي الله بل هي غيره تعالى فلا يجوز عبادتها كما يحذر الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك بقوله (من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك. ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن. لأن الاسم محدث. ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً. ومن زعم أنه يعبد المعنى

بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب. ومن زعم أنه يبعد الصفة والموصوف فقد أبطل التوحيد لأن الصفة غير الموصوف. ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغر الكبير. وما قدروا الله حق قدره. قيل له: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ قال عليه السلام: باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود. إن معرفة عين الشاهد قبل صفته ومعرفة صفة الغائب قبل عينه).

أسس الإمام بذلك نمط معرفي لم تعدت عليه العقلية البشرية، فبعد أن يقفل الباب أمام العقل حتى يخرج من التوهم والتصور يفتح الباب أمامه بقوله (باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود) فبعد أن أبطل الإمام كل تلك الأبواب في المعرفة والتوحيد، جعل مخرجاً لتوحيده وهو نفي الأوهام والتصورات الباطلة. وهو باب لا يحتمل المقام شرحه وتوضيحه.

إذا تحققت هذه المعرفة ووجدها الإنسان من غير تصور منه أو توهم، حينها تكون معرفة الله بذاتها كاشفة بأنه لا طريق إلى مناجاته والتقرب منه إلا بما سماء به نفسه، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف/ ١٨٠] فتلك الأسماء حقائق نورية واقعية وليست اعتبارات زهنية وتصورات عقلية. تجدها ظاهرة متجلية في الخليقة لأنها آياته وعلامات على توحيده، ومن هنا أمرنا الله بضرورة التدبر في آيات الكون لكي يجد الإنسان أسمائه الحسنى ظاهرة متجلية. ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ

﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت/٥٣] فمعرفة هذه الأسماء هي المفتاح لكل تعاليمه التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام، في كل المستويات المعرفية والتشريعية، حتى التكامل الذي رسمه الله للإنسان لا نجد له سبيل غير تلك الأسماء، وما يهمنا في هذا المقام هو انعكاس تلك الأسماء على التشريع والأحكام التي أمر الله بها العباد، حتى نتعرف ولو بشكل مختصر على مدى حضور تلك الأسماء في كل ما اهتم به الدين.

إذا تدبرنا في تلك الأسماء نجد أنها هي ذاتها السنن التي أجراها الله في الخلق، فكل ما لهذا الكون من نظام وسنن وقوانين هي في واقع الأمر تجليات لتلك الأسماء فالكون لا يتحرك إلا بعلم وقدرة وحكمة ورحمة وعدل... وما هي إلا أسمائه تعالى فلن تجد لهذه السنن تبديل ولا تحويل ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح/٢٣] وفي جانب آخر إذا نظرنا إلى أحكامه وتشريعاته نجدها ترتكز على منظومة من القيم هي في واقع الأمر أسمائه الحسنى.

وهنا تتجلى لنا تجربة السيد المدرسي الذي عمل على ربط هذه القيم بأصولها الطبيعية، وليست الأصول المتسربة من الثقافات اليونانية، فعمل على اكتشاف تلك القيم من الأسماء الحسنى وهي تجربة جديرة بالدراسة والتأمل. ولتوضيح ذلك لا بدّ أن نجمل للقارئ الكريم آلية الأسماء الحسني في استنباط الحكم الشرعي.

بات واضحاً أن القيم كما في الاصطلاح الحديث أو الحِكمة كما في الاصطلاح القرآني هي الأساس الذي تنبني عليه منظومة الأحكام الشرعية، فما من حكم في كتاب الله إلا مشفوع بحكمته، فهي بمثابة الأصول التي ترجع إليها التشريعات في الوقت الذي ترجع فيه هذه الحِكم إلى سنن الله في الخليقة التي تستند بدورها إلى أسماء الله الحسنى، فلا تكاد تمر على آية قرآنية إلا وفيها اسم مبارك من أسماء الله الحسنى، تتصل به معاني الآية اتصال النور بالمصباح، والحكم بالحِكمة، والدليل بالحقيقة، والحِكمة بالسنة، والسنة بالأسماء الحسنى، وتتدرج حِكم الأحكام بهذا النسق من حِكمة أقرب إلى التوحيد إلى ما هو أقرب إلى الحقائق الواقعة، كل حكمة تتفرع مما هي أسمى منها وأقرب إلى أسماء الله الحسنى.

وإذا تدبرنا أكثر في جملة الكتاب الكريم لوجدنا أن ربنا سبحانه يبين فيه سننه سبحانه في الخلق، التي هي أصول الحكمة، والحقائق التي تنتهي إليها علل الشرائع.

ولكي نفهم هذا لا بدّ أن نفهم أولاً أن القرآن كتاب الخليقة الناطق عنها، والمذكر بحقائق الكائنات وبعلاقاتها وبعبرها وبقوانينها العامة، وآفاق حركتها..

ربنا يبين في كتابه ما هو هذا العالم الذي يحيط بنا؟ وما هي أهداف خلقته؟ ونحن من؟ وما هي غاية خلقتنا؟ وكما يبين سنن الله التي أجراها في الخلق.. مثلاً سنة الصيرورة، سنة الزوجية، سنة التطور، سنة الهلاك، سنة الصراع، سنة المسؤولية والجزاء..

وحينما يذكر بسننه التي تلتصق أكثر فأكثر بحياتنا، يفصل القول فيها تفصيلاً، ويبصرنا بأنفسنا وما تعمل فيها من شهوات عاصفة، وأهواء جامحة ونوازع فطرية خيرة، ويضرب لنا من كل شيء مثلاً، ويقص علينا عبر الغابرين ويحدثنا عمن نجا كيف نجا وعمن هلك لم هلك؟

وأحكام الشريعة مطابقة لسنن الله في الخلق.. إنها الحق. كما الخلق حق فهي تعبيرات عن سنن الله في الكائنات.

حين يأمرنا الله بتحدي الطاغوت وتجنبه، فهذه شريعة إلهية مطابقة لسنة بينها ربنا سبحانه عبر قصص الذين اتبعوا الطاغوت فدمرهم الله شر تدمير..

وحين يأمرنا باتباع رسل الله وطاعة أوليائه، يسوق لنا مثلاً للذين أمنوا من واقع المؤمنين، الذين اتبعوا النبي نوحاً عليه السلام فنجاهم الله من الطوفان، ومثلاً للذين كفروا من واقع الذين كفروا فأغرقهم الله.

فكلّ حكم يتبع حِكمة، وكل حكمة تتصل بسنة، وقد بين الله الحكم وعلم حكمته، وذكر بسنته.

ولنضرب مثلاً قرآنياً من سورة الزمر، وكيف نهى الله عن اجتناب الطاغوت فقال سبحانه: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ ۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾ قُلْ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣﴾ قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ﴿١٤﴾

﴿فَٱعۡبُدُواْ مَا شِئۡتُم مِّن دُونِهِۦۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَأَهۡلِيهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ۝١٥ لَهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ظُلَلٞ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحۡتِهِمۡ ظُلَلٞۚ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥۚ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ ۝١٦ وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰۚ فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝١٨﴾ [الزمر/ ١٠ ـ ١٨].

وهكذا تجد كيف يبين الله سبحانه و تعالى برنامجاً متكاملاً للحرية والاستقلال، والمحافظة على الكرامة الإنسانية المتمثلة في العبودية الخالصة لله.

أولاً: يأمر بتقوى الله، وهي أصل كل فضيلة وحكمة كل شريعة، ويرغب فيها بالحسنة التي تنتظر المتقين في هذه الدنيا، ويحرض على الهجرة(إن لزم الأمر)، ويأمر بالصبر على الأذى في جنب الله، ويعد الصابرين أجراً كبيراً وبلا حساب.

ثانياً: يأمر بإخلاص العمل لله، وبالتالي التمرد على الآلهة التي تعبد من دون الله، وينذر العصاة بعذاب يوم عظيم.

ويتحدى الكفار الذين يعبدون ما شاءوا من دون الله، ويحذرهم بأنهم الخاسرون أنفسهم وأهليهم يوم القيامة، ويصف العذاب الذي يحيط بهم، وتلك سنة الله التي لا تتبدل: إن الظلم في الدنيا ظلمات وفي الآخرة نيران ملتهبة.

ثالثاً: ويحدد ـ تبعاً لهذه السنة وتلك الحكمة ـ برنامج الاستقلال الثقافي، حيث يعني عدة واجبات عملية.

أ: اجتناب الطاغوت والإنابة إلى الله، والاجتناب من الطاغوت أمر عام، ويتمثل هنا في التسليم الثقافي بلا تفكر أو تعقل.

ب: الاستماع إلى القول: ومعروف إن الاستماع غير السماع، فهو عملية تفهم وتعقل، وهكذا لا يجوز الانغلاق المطلق دون الدعوات والأفكار المستجدة، إنما يجب الاستماع إليها.

ج: الانتخاب القائم على أسس منطقية، واختيار الأحسن وفقاً لهدى الله ونور العقل، حيث يختم القرآن الآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر/ ١٨] وهدى الله يتمثل في الوحي بينما اللب هو العقل.

ونكتفي هنا بضرب مثال واحد نستوضح من خلاله منهج القرآن في إرجاع الأحكام الشرعية إلى السنن والوصايا وأسمائه الحسنى.

في سورة الإسراء وابتداءً من آية(٢٠) وإلى آية(٣٩) يأمرنا الله بوصايا رشيدة ويختمها بقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴿٣٩﴾ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِى نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء/ ٢٣ - ٢٥].

من خلال التدبر في هذه الآيات الكريمة نجد مثالاً رائعاً لنهج

القرآن في التذكرة بالسنة، والحكمة عند الأمر بالوصية الإلهية، مما تتمثل الهرم المتين: الله وأسماءه الحسنى، سنن الله في الخليقة، الحكمة القائمة على تلك السنن، الوصية المنبعثة منها الأحكام الفرعية:

١ ـ أسماء الله الحسنى (التوحيد) قال الله سبحانه: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر/ ٢٤]. ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [طه/ ٨].

٢ ـ السنة الإلهية (الجزاء الحسن، وقبول توبة الأوابين) قال سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة/ ٢٢٢]. ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِى نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء/ ٢٥].

٣ ـ الحكمة (التربية عند الصغر) قال الله سبحانه: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء/ ٢٤].

٤ ـ الوصية (الإحسان إلى الوالدين). ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة/ ٨٣]. ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ

﴿ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة/ ١٨٠].

٥ ـ الحكم الفرعي (حقوق الوالدين) قال سبحانه: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء/ ٧]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء/ ١٣٥].

وليس بالضرورة أن تذكر هذه المنظومة جميعاً كلما ذكرت مفردة منها، بل قد يكتفي السياق ببعضها، لأن ما سواها قد بينت في آيات أخرى، كما ليس بالضرورة أن تذكر بذات الترتيب الذي استعرضناه آنف، لأن للقرآن منهجه الفريد الذي ينظم الحقائق حسب البلاغة وفصل الخطاب.

وهكذا نستوحي من التدبر في هذه الآيات الكريمة، إن أحكام الشريعة تتفرع من شجرة التوحيد، وأن أصولها الحكمة والسنن الإلهية، وأن الراسخين في العلم يسعون أبداً لمعرفة أصول الحِكمة، وآفاق السنن، كما يسألون ربهم المزيد من معرفته سبحانه، والقرب منه، ومشاهدة أسماءه الحسنى، حتى يزدادوا فقهاً بدينه وأحكام شريعته، ووعياً بمراميها السامية. وقد جاء في الدعاء المأثور.

أيد ظاهري في تحصيل مراضيك. ونور قلبي وسري بالاطلاع على مناهج مساعيك.

وهكذا يعلمنا الدين كيف ينبغي أن نتعامل مع الأحكام الشرعية، فنعمل بظاهرها ونتعرف على باطنها. فظاهرها ـ كما جاء في صفة القرآن الكريم ـ: ظاهره حكم وباطنه علم.

وبذلك نخلص إلى أن المنهج الذي نؤكد عليه لتطوير وعينا الديني يعتمد على التدبر في القرآن بحثاً عن القيم المبثوثة فيه، فهي الكفيلة بخلق انسجام بين ثبات الشريعة وتغير الواقع، فنضمن للإسلام قدسيته وإطلاقه كما يمكننا مسايرة الواقع وفقاً لتلك القيم الضابطة لذلك التغير، كما أنها المساحة التي يتحرك فيها العقل الإنساني، وحينها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كلِّ مراحله.

دور القيم في مرونة التشريع

إذا كان القانون الطبيعي عند أرسطو وتابعيه على امتداد القرون المتمادية، شكل خلفية قانونية استلهموا منه شرائعهم، وقاسوا عليه أنظمتهم، حتى أصبح محور مواقفهم وتشريعاتهم. فإن الوصايا الإلهية، والحِكم القرآنية، قامت بذات الدور وأكثر عند المسلمين، حيث مثلت أساس شرائعهم ومناهج سلوكهم ومحور تحركاتهم.

ولأن هذه القواعد والحِكم، هي الأحكام العقلية التي تهدي إليها فطرة الإنسان ووجدانه النقي، فإنها تتسم بسمة الاستقرار والإطلاق، فلا تتأثر بالزمان والمكان. وحينما تكون هذه القيم مكرسة في نفوس الأمة، فإنها تنفعهم في أبعاد شتّى:

أولاً: تحدد اتجاه الحركة عند الإنسان المسلم في كل أبعاد حياته، وبالذات في البعد السلوكي والقانوني، فتتحول هذه الحِكم والبصائر إلى واقع عرفي، يساعد في خلق بيئة يصعب مخالفتها عند السلوكي الاجتماعي، أما في الواقع المعرفي فتتحول إلى أسس تلهم المشرعين الأنظمة والشرائع المناسبة.

ثانياً: وعندما تصبح مرتكزات واضحة في نفوسهم، فإنها تُسهل تنفيذ القوانين المشروعة، لوجود توافق مع وازع النفس وفطرة العقل، مضافاً إلى حالة التوافق مع الأعراف الاجتماعية المنضبطة بتلك القيم، وحينها تصبح هذه القوانين الشرعية مناسبة للأعراف، أوليس القانون الأمثل هو القانون المناسب للأعراف.

ثالثاً: تمثل هدى للقضاء يتحركون وفقها لتطبيق القوانين على الوقائع بما يتناسب وتلك القيم، فإن القاضي الذي يعرف القيم يجتهد لتحقيقها في قضائه، ولا يتقيد بحروف القانون بل يسعى إلى روحه، فحروف القانون قد تصبح عاجزة عن تحقيق روحه، وذلك عندما يصبح القانون متخلفاً عن الواقع الزمني، أو عندما تكون القضية مستجدة لايفي بها نص القانون أو ما أشبه من نقاط الضعف المعروفة في النصوص، بينما عقل القاضي الذي جلاه وذكاه الإيمان بقيم الحق لا يبلى مع الزمن، ولا ينخدع بحيل المتهم. ومن هنا فإن القاضي الإسلامي يملك صلاحيات واسعة، وقد أوجب الفقهاء فيه صفة الاجتهاد ـ أي القدرة على استنباط الأحكام مباشرة من ينابيعها الصافية ـ فيحكم بها ولا يقتصر فقط على النصوص القانونية المحددة.

ولا ريب أن هذه الميزة كانت ذات أثر حاسم في التوفيق بين حاجات الناس المضطردة والمتقلبة، وبين نصوص الأنظمة الثابتة.

رابعاً: ولأن هذه القيم أصبحت عرفاً اجتماعيًا بالغ الأهمية، فإنها تتحول إلى وسيلة للرقابة الاجتماعية على الأجهزة الحاكمة

عليها، فاذا انحرفت عنها انحرافاً كبيراً فمن حق الناس معارضتها، وبذلك يتحقق دور فعال لعامة الناس.

خامساً: إنها تضمن ثبات القوانين في جوهرها مع مرونة كاملة في نصوصها، مما يجعل التشريع الإسلامي هو الأمثل في هذه الجهة، كما هو أيضاً في سائر الجهات، فثبات الجوهر ضرورة بالغة للقوانين، ولذلك يمنح الإسلام روح القانون أولوية على نصوصها، فالنصوص إذا خالفت الروح حسب يقين الفقيه المستنبط، أو القاضي الذكي فإنها تتغير من أجل الوصول إلى تحقيق روحها.

وكل ذلك لا يمكن تحقيقه إلا بخلق علاقة تكاملية بين الوحي والعقل، وأي محاولة لجعل التشريع أكثر مرونة وفاعلية لا يكتب لها النجاح، ما لم يعترف بأن حقيقة القرآن هي المحكم المستوعب لجوامع العلم وأصول الحِكمة، وحقيقة العقل هو المكتشف لهذه القيم المنفتح بها على الواقع.

ولولا العقل واذكاءه بالوحي، ولولا البصائر التي تشع في ضمير المؤمن، فإن زرع القيم والتأكيد عليها لايكفي؛ لأن القيم بحاجة إلى تفسير والعقل وحده يمكنه القيام بذلك. كما أن هذه القيم بحاجة إلى تطبيق على متغيرات الواقع، ولولا هدى العقل لأخطأ الإنسان في هذا التطبيق، فعندما يهيمن على الإنسان الهوى فإنه يحرف الواقع بحسب المصلحة، فمثلاً قيمة العدالة لا تكون مجدية عندما يكتنف قلب

الإنسان حجب الشهوات وتراكمات الحقد والعصبيات، فكيف له والحال هذا أن يعرف تطبيقات العدالة معرفة صحيحة؟

وبالرغم من إن عصور التخلف فصلت المسلمين عن التدبر في القرآن والانفتاح على آياته، التي هي ركائز مجدهم ووقود حضارتهم، ـ مع كل ذلك الجفاء ـ لايزال يمنحهم البصائر والهدى، فهو عيبة نور الله، وينبوع معارفه، وكنز علمه، والكارثة العظمى وقعت عندما فصل العقل عن القرآن، فسقط ضمير الإنسان في أو حال الخرافة والشهوة، واصبح كتاب الله مهجوراً بين أهله، لأنه لم يتل حق تلاوته. وإنما احتجب الإنسان عنه بالأفكار التي حُملت آياته تحميلاً، وتفسيرات كلفت تكلفاً مبيناً.

ولو اهتدى العقل بالكتاب، وقرأ الكتاب بالعقل، وتجرد الإنسان عن مسبقاته ورواسبه، وعاد غضًّا نضراً يستقبل آيات الذكر ببراءة الطفل الوديع، وبوعي الواله العاشق للحقيقة، وبروح المتبتل الطاهر من الريب والشك والعُقد حينها يستطيع الإنسان أن يميز بين العقل والهوى، والضمير والشهوات، والوجدان والعقد، ولكان ذلك العقل نوره الذي يكتشف به الحق عن الباطل في كل شيء.

شرعية الثوابت والمتغيرات

بعد أن أكدنا على أهمية التطوير في نظام التشريع الإسلامي، وضرورة التمسك بالثوابت كأصول فاعلة في عملية التطوير والتجديد، لا بدّ أن نتعرف علي ما يقبل التطوير في الشريعة وما يبقى ثابتاً.

وهنا نتناول البعد التاريخي والفلسفي، ومن ثم البعد الشرعي الذي يتيح لنا الوقوف على ما سمح به الشرع ليتطور وما لم يسمح له.

يستدعي القانون بذاته الثبات، ولذلك بحثت فلسفة القانون طويلاً عن كهف الاستقرار للقانون، ولعل الهدف الأول للباحثين في هذه الفلسفة كان التعرف على مرتكزات الاستقرار في القانون.

ومنذ عهد الإغريق كانت الفلسفة وراء هذه المرتكزات، يقول باوند: وقد نستطيع فهم المواد التي كان يدرسها ويحللها الفلاسفة الإغريق إذا نظرنا إلى ما وجهه ديموستين إلى هيئة المحلفين الأثينيين حين قال: على الناس إطاعة القوانين لأربعة أسباب: لأن الله فرضها، ولأنها تعتبر تقاليد علمنا إياها الحكماء الذين عرفوا العادات القديمة الحسنة، ولأنها استنتاجات من قانون أخلاقي ثابت لايتبدل، ولأنها

اتفاقات بين الأشخاص تلزمهم بسبب الواجب الأدبي الذي يفرض عليهم الحفاظ على عهودهم ووعودهم.

وهذا الهدف الواحد الذي سعت إليه المدارس القانونية عبر طرق شتّى حقق لهم ـ بدوره ـ هدفاً آخر هو التميز بين ثوابت القانون ومتطوراته.

ومن هنا نجد أرسطو يقسم القانون بين الطبيعي والتشريعي ويقول: إن العدالة الطبيعة تراها واحدة في كل مكان، ولا صلة لها بعقائد الأشخاص، أو بالقوانين المرعية، ولكن العدالة الوضعية ترتبط بالأوامر والنواهي التي يصدرها القانون.

أما الفيلسوف العربي نصير الدين الطوسي فيقول: مبدء مصالح الاعمال ومحاسن الأفعال، إما يكون بالطبع أو بالوضع ثم يؤكد: أما الذي كان بالطبع فهو لا يختلف باختلاف الأرباب (القيادات) وتقلب السير والآثار.

وفي رأي أرسطو: إن التغير لا يحدث في القانون بل في التعبير عنه فقط، فاذا كان العدل في ذاته ثابتاً لا يتغير، فإن التعبير عنه يمكن أن يتغير من وقت لآخر ومن مجتمع لآخر، بل إن اختلاف التعبير ضرورة يقتضيها القانون الطبيعي ذاته، فلكل شعب نظام الحكم الذي يناسبه، ولا يوجد نظام أفضل من غيره من النظم، بالنسبة إلى جميع الشعوب، وبقدر ما يكون شكل الحكم مناسباً للشعب، وبقدر ما تكون القوانين ملائمة للظروف التي صدرت فيها، بقدر ما تكون فكرة العدل قد وجدت لها صدى حقيقياً في الواقع.

ولكن يبقى السؤال الذي يفرض نفسه أبداً، ما هو الخط الفاصل بين الثابت والمتغير، بين القانون الطبيعي والوضعي؟

الذين رفضوا القانون الثابت (الطبيعي أو الإلهي) زعموا أن كل شيء يتغير، ولكن التغير ذاته يجب أن يكون في محور، فهل يتغير الشيء لأن المجتمع يتغير (المذهب الاجتماعي)، أو لأن الإرادة تتغير (فلسفة نيتشه)، أو لأن الدولة تتغير، أو القيم تتغير (المذهب الوضعي والقيمي)، وأنّى كانت الفلسفة التي يؤمنون بها فإنهم قد اختاروا شيئاً ثابتاً ثم جعلوه محور التغير.

فهل يتغير ذلك المحور، كلا، إذاً فهو الخط الفاصل بين الثابت والمتغير في القانون..

وبعيداً عن هذه النظريات التي لا نوافق عليها؛ لأنها تلغي العقل ولا تفي بحاجة القانون إلى الاستقرار، إلا أن الذين أمنوا بالثوابت مطالبون بتحديدها بدقة، يحاول ذلك الدكتور نجيب محمود الذي تكاد كتاباته تكون خالصة في هذا الموضوع ويقول: إن الفكر العربي الذي يتخذ من الإسلام صيغته يميز ـ بوضوح ـ بين خطي الثابت والمتغير الذين يتجليان في الخالق وخلقه، أو في الروح والمادة، أو في الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ.

ثم يمضي قدماً في تحديد خصائص الثقافة العربية في عدة ميزات:

أولها وأهمها: التمييز بين الخالق وما يتصل به، وخلقه وما يتغير منه.

الثاني: المسؤولية الأخلاقية التي تفرض على الانسان تحقيق قيم عُليا.

الثالث: الرغبة في العروج إلى الحق والتسامي عن دنيا الحوادث المتغيرة، وبالتالي التطلع إلى عالم الخلود، وتجاوز خوف الموت الذي (أي الموت) ما هو إلا سبيل الخلود.

الرابع: الاهتمام بالطبيعة والتفاعل معها بحثاً عن معرفتها وتسخيرها.

وبالرغم من بعض التحديد في كلام الدكتور نجيب إلا أنه لايزال غامضاً، إذ يبقى السؤال الحائر: ما هو الذي يتصل بالخالق، وماذا يتصل بالمخلوق، ثم ما هي الأخلاق التي يهتم بها المسلم والتي لايجوز تغييرها تحت ضغط الظروف المتغيرة؟

أما العروج إلى عالم الخلود، والاهتمام بالطبيعة، فهما من ثوابت الفكر الإسلامي ولكنهما ليسا معيارين لمعرفة الثوابت.

وهنا نسأل عن مناهج البحث عن الثوابت؟

هناك ثلاث مناهج لتحديد الثوابت

أولاً: ما إعتبره الرب سبحانه ثابتاً، وهو تلك السنن الإلهية التي لا تتغير.

ثانياً: ما هدانا إلى ثباته الاستقراء حيث درسنا كل الأنظمة والقوانين فرأينا قواعد الأمن والعدل والمسؤولية من الثوابت التي لا

تتغير فيها، بلى قد تتغير صور التعبير عنها وأساليب تطبيقها، ولكنها لا تتغير جوهرياً أبداً.

ثالثاً: المستقلات العقلية التي عرفنا بعقولنا الفطرية، إنها من الحقائق الحسنة بذاتها مثل الوفاء والإنصاف والإحسان والإيثار وما أشبه.

حقاً هذه مناهج ثلاثة لمعرفة القوانين الثابته التي لا تتغير، ولكن هذه المناهج لا يستطيع كل على حدة كشف الثوابت، فالاستفادة من الدين ومصادر وحي الله، ومعرفة ما اعتبره الوحي ثابتاً، لايمكن من دون استثارة العقل، ألا ترى كيف تختلط الأحكام الثابتة بالمتغيرات عند المؤمنين، وحتى الآن لم يتفق الفقهاء على معايير للتفريق بينهما.

كذلك الاستقراء يعتمد على العقل لأن الأنظمة البشرية بالغة التنوع والاختلاف، وحتى العقل لايمكن للإنسان إيقاظه، واستثارة دفائنه، وبعث ما في خباياه من دون الوحي ألا ترى كيف تزخر الفلسفة بالنظريات المتناقضة.

بلى العقل المستنير بالوحي، والوحي المفهوم بالعقل، والتجارب المستفادة بمثل هذا العقل، بكل ذلك نستطيع كشف الثوابت؛ لأن لكل قانون مصدره، والقاعدة القانونية لا تولد من فراغ، بل من ضرورة عقلية يتفق عليها العقلاء، أو من ضرورة حياتية تتصل بحياة طائفة من الناس فقط، مثلاً قد يولد القانون من الحاجة الاقتصادية، أو الاجتماعية أو الإدارية.

فإذا تعرفنا على مصدر القانون، عرفنا إنه مصدر دائم أم موقت، فمثلاً: بقاء الإنسان على قيد الحياة ضرورة تفرض قانوناً (مثل واجب توفير ادنى الطعام له)، ولأن تلك الضرورة لاتتغير فإن هذا القانون لايتغير كذلك. أما أن هناك حاجة إنسانية في تنوع الطعام، أو في أناقة أوانيه، فهذه قضية تتغير مع الظروف.

وإذا تأملنا قليلاً وجدنا أن جوهر القانون يتصل بمصدر ثابت، ومظهره يتصل بعامل متغير، أصل الطعام ضرورة لكل ذي نفس أما كيفية توفيره، ونوعه وإناءه، فتلك مظاهر شكلية تختلف. . كما أن أصل العدالة قضية لاتتغير، ولكن التعبير عنها يختلف بالظروف حسب ما ارتأى أرسطو في الكلمة المنقولة عنه فيما مضى.

والقرآن الكريم أبان بوضوح وببلاغة نافذة: تلك القواعد العقلية التي تتصل بالإنسان كإنسان بعيد عن متغيرات ظروفه.

بالتأمل في هذه القواعد، واستثارة العقل بها، ثم مقارنتها بسائر ما في الأنظمة البشرية التي تعبر عادة عن تراكمات التجارب البشرية، نستطيع بهذا العمل العظيم بلوغ الثوابت في القوانين.

والمتدبر في كتاب الله يجد التعبير عن هذه القواعد التي تسمى بـ(الحِكم) جاء ببلاغة نافذة بحيث تنطبق على كل حالة دون أن تشمل ما ليس فيها، أو تغفل عما هو داخل فيها، لأنه تعبير دقيق عن القاعدة العقلية المطردة، اقرأ مثلاً قوله سبحانه: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرحمن/ ٦٠]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم/ ٣٩]،

﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًاۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة/ ٢٢٨]، ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء/ ٨٤]، وما أشبه أنك لاتجد أية ثغرة في القاعدة، أنها تعبر بوضوح عن تلك الفطرة التي يعرفها عقل كل إنسان بعد أن ينتبه إليها.

وأسماء الله الحسنى هي تلك المثل العليا التي لاتطالها يد التغيير، وتتجلى هذه الأسماء الحسنى في الحق الذي به خلق الله السماوات والأرض، ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية/ ٢٢]، ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون/ ٧١]، ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة/ ١٤٧].

والحق هو محور رسالات الله، ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص/ ٢٦]، ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًاۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [البقرة/ ١١٩].

والحق يتجلى في الأمور التالية:

أولاً: سنن الله في الخليقة، وهي تلك الانظمة التي جعلها الله للسماوات والأرض، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى

سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف/ ٥٤]، ذلك النظام الذي سخر به ربنا السماوات والأرض، مثل نظام الجاذبية وسائر الأنظمة الفيزيائية والكيمياوية المختلفة. ولو كانت هذه الأنظمة تتبدل، فمثلاً المنظومة الشمسية تبدل كل لحظة موقعها، أو تتغير حركة الشمس، أو حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس، أو تبتعد أو تقترب عن الشمس، أو تتسارع، أو تتباطئ لتبدل العالم كلياً ولانعدمت الحياة.

ثانياً: وهذه السنن كماهي في الطبيعة من حولنا كذلك هي راسخة في طبائعنا، في حاجات جسدنا، في حركة أدمغتنا، في ردود الأفعال لتصرفاتنا، في حركة المجتمع التي تنعكس عادة على صفحات التاريخ فنسميها بـ (فلسفة التاريخ) والقرآن الكريم يشير إلى هذه السنن حين يقول: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران/ ١٣٧]، هكذا أمرنا الله أن نسير في الأرض ونبحث عن تلك السنن (القوانين الاجتماعية ومانسميه بفلسفة التاريخ)، وقد يكون البحث بدراسة آثارهم أو تحليل أخبارهم.

وقد تكون هذه السنن أعراف وأنظمة اجتماعية مفيدة يجب التأسي بها، وهكذا تجد القرآن الكريم بعد الوصية بالزواج من المحصنات من النساء، يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء/ ٢٦]، وهكذا

كان القرآن كتاب هداية، لأنه يحتوي على سنن الذين كانوا من قبلنا، وعاداتهم الحسنة والأخرى السيئة، وعاقبة هذه وتلك.

وكثيرة هي السنن التي ذكر بها القرآن، وقد سبقت كلمة الله على إجراء هذه السنن، فمن أبصرها ووعاها فقد فاز واتقى الأخطار، ومن عمي وفسق عنها، خاب وخسر خسراناً مبيناً. وهي لاتختلف عن سنن الله في الطبيعة، فكما قانون الجاذبية حق، لأنه سنة الله التي لن تتبدل، كذلك سنة الله في عقبى الظلم، وفي تدمير بناء الظالمين.

بلى قد نعرف سنن الله في الخلق بالتجربة في المختبر، بينما لانعرف سنن الله في البشر إلا في مدرسة التاريخ، أو في ميادين الحياة، إنما بعد تذكرة الوحي بها، لأن الإنسان محجوب عنها بهواه، وهو يكفر بمالا يحيط به علماً، ولايتذكر عادة إلا بعد فوات الأوان كما يقول ربنا سبحانه: ﴿وَجِاْيٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ [الفجر/ ٢٣].

ثالثا: انطلاقاً من سنن الله في الإنسان والمجتمع والتاريخ، ومن إحاطته سبحانه علماً بكل أبعاد كيانه، وضع الله له سنناً تشريعية سماها بالحِكم، هي في حقيقتها من أبعاد سننه في الطبيعة. . وفي الإنسان، هذه الحِكم هي الأخرى لاتتغير.

وهذه الحِكم هي خلفية أحكام الشريعة، حكمة احترام الإنسان (حرمة دمه، ماله، عرضه وكرامته)، حكمة الأمن والعدل والإحسان، حكمة نفي العصبيات الجاهلية، وأن أكرم الناس عند الله أتقاهم، حكمة الصلاة والزكاة. هذه الحِكم وغيرها هي التي لاتتغير بل تتغير

الأحكام من أجلها؛ لأنها الغاية من تشريع الأحكام، وأي نظام لايحققها لايعتبر - بأي وجه - نظاماً إسلامياً حتى ولو نفذ سائر الطقوس والشعائر.

رابعاً: وشعائر الدين التي هي صبغة حياة الأمة، ورمز شخصيتها، كالصلاة والحج والصيام وإعمار المساجد، وولاية النبي وأهل بيته والمؤمنين، والتبري من أعداء الله. هذه الشعائر هي الأخرى لاتتغير - في جوهرها - فلا دين من دون الصلاة، بلى قد تتغير الصلاة حسب الظروف القاهرة كما قال الله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران/ ١٩١] وكذلك أصل الحج إلى بيت الله لا يتغير فأنى تبدلت الظروف، فلا يبنى للأمة بيت آخر في بلد غير مكة يحج الناس إليه. بلى قد تتغير صورة الحج، أما بسبب تبدل الوسائل حيث يجوز - مثلاً - الطواف حول البيت راكباً على الجمل، أو ممتطياً سيارة أو طائرة. وأما بسبب الظروف الاستثنائية كمن لا يستطيع رمي الجمرات فينيب عنه أحداً، وكما قال سبحانه - بالنسبة إلى طواف الحج -. ﴿۞ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [البقرة/ ٢٠٣].

وكذلك سائر الشعائر التي هي صبغة المؤمن وعنوان المجتمع الإسلامي ورمز وحدتها وحبل عصمتها، فإنها تبقى ثابتة.

المحتويات

الفصل الأول: مصادر التشريع... بين الأصالة والتبني

الفصل الثاني: مصادر التشريع... بين نزاهة المنهج والتأثير السياسي

الفصل الثالث: المصالح المرسلة وفقه المقاصد

الفصل الرابع: مصادر التشريع.. بين التفكير القيمي والتفكير المقاصدي

الفصل الخامس: مناهج التشريع... معالم أولية للتجديد

حاول بعض الباحثين السنة في تاريخ الاجتهاد نسبة العمل بالرأي إلى الرسول الذي عمل به وعلمه صحابته في خطوة لشرعنة العمل بالقياس، كحديث معاذ بن جبل واجتهادات الرسول الخاصة التي غالباً ما تكون خاطئة لتعليم الأمة، كحادثة تأبير النخل، كما يقول مناع القطان: «نحب أن نفرق هنا في تصرفات رسول الله(ص) بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع، فهناك أمور سبيلها التجربة والدِّربة في الحياة والخبرة بأحوالها، فيما اعتاد الناس كشؤون الزراعة والطب.

ومن هنا لا بدّ أن يفتح باب البحث أمامنا واسعاً لتتبع الظروف والكيفية التي تكونت فيها تلك الأصول الاجتهادية، مع تسليط الضوء على مدى حجيتها وبعدها أو قربها من مصادر التشريع الأساسية القرآن والسنة، في محاولة لتوسيع إطار البحث لكي يشمل تساؤلات جديدة.